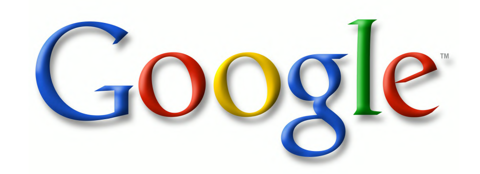


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 823,179

Kahl

Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus, und Descartes.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

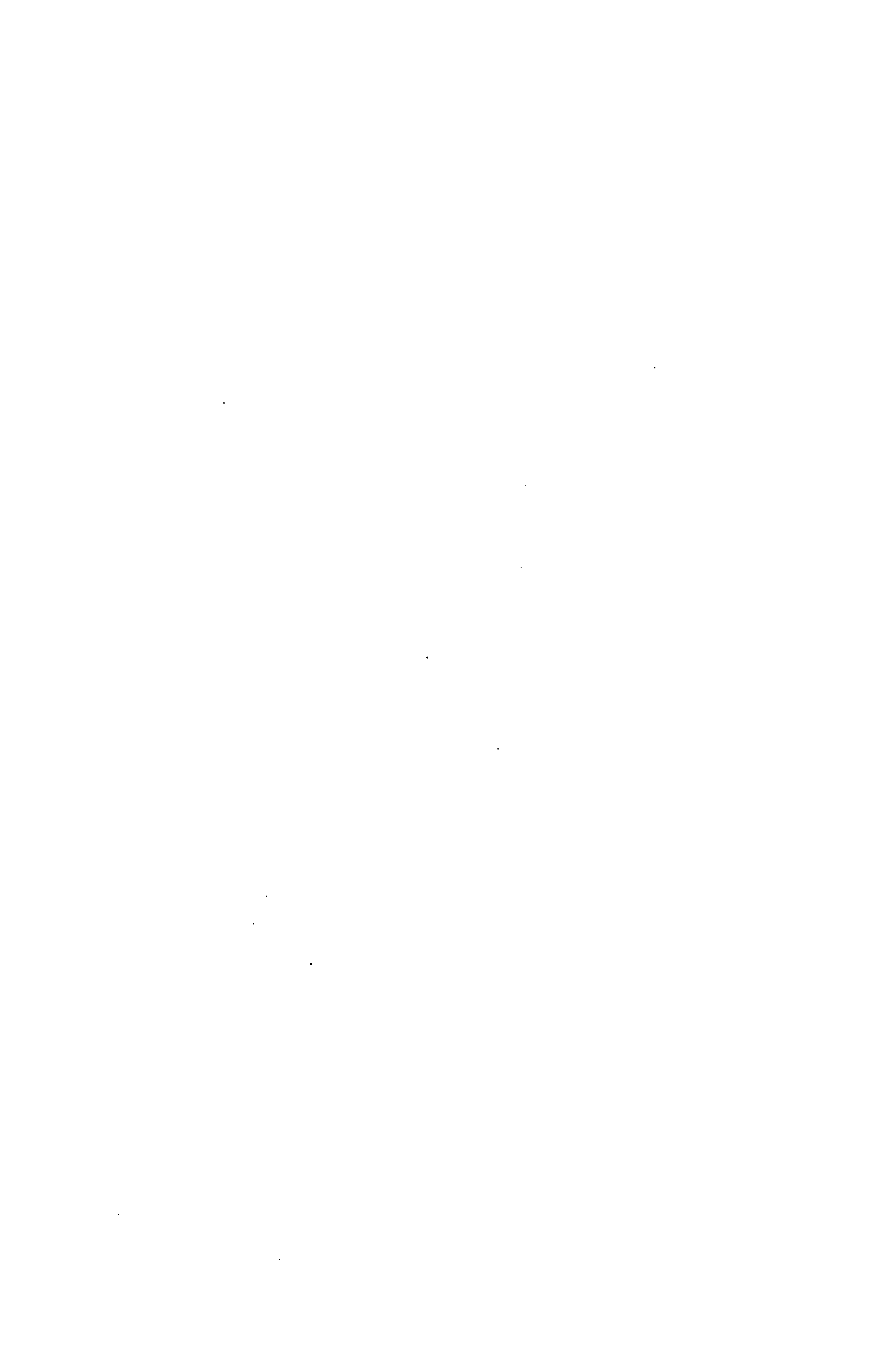
PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BJ
1463
.K2







DIE LEHRE

VOM

PRIMAT DES WILLENS

BEI

AUGUSTINUS, DUNS SCOTUS UND DESCARTES.

DARGESTELLT

VON

Dr. WILHELM KAHL.

STRASSBURG.
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.
1886.

G. Otto's Buchdruckerei in Darmstadt.

II
4466

SEINEN THEUREN ELTERN

IN KINDLICHER LIEBE UND DANKBARKEIT

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung, welche ich von Herrn Prof. Dr. Windelband empfangen habe. Sie bezweckt einmal eine etwas eingehendere Behandlung der Willenslehre des Johannes Duns Scotus, als sie bisher versucht worden ist; sodann will sie die historische Linie aufzeigen, welche in der Auffassung des Willensprimates von Descartes durch die mittelalterliche Philosophie hindurch bis zu Augustin sich zurückverfolgen lässt.[1] Ich muss es dem Urtheile einer wohlwollenden Kritik anheimstellen, ob es mir gelungen ist, das Ziel zu erreichen, das ich mir gesteckt habe; meine Abhandlung bedarf der Nachsicht, welche Erstlingsarbeiten für sich in Anspruch nehmen dürfen, in ganz besonderem Masse: wer jemals Veranlassung gehabt hat, sich mit der Philosophie des Mittelalters zu beschäftigen, wird die Schwierigkeiten zu würdigen wissen, welche mir entgegenstanden.

Durch die Themastellung war die Beziehung auf das Problem der Willensfreiheit unmittelbar gegeben; ich habe deshalb in dem ersten Abschnitte, und zum Theil auch noch

---

[1] vgl. Windelband Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil in: Strassburger Abhandl. zur Philosophie, zu Ehren E. Zellers. 1884. p. 174. Anm. 1.

im zweiten, in aller Kürze Augustins Bedeutung für die Geschichte des Problems der Willensfreiheit skizziert, wobei sich mir Gelegenheit bot, des Verstandesprimates zu gedenken, der sich in der voraugustinischen Philosophie ausgebildet hat, und zu dem Augustin in einen scharfen Gegensatz tritt. Das Hauptinteresse meiner Untersuchungen concentrierte sich auf Augustin und Duns Scotus; es galt hier, wenn meine Darstellung ihrer Lehre vom Primat des Willens den Quellen gerecht werden sollte, eine doppelte Aufgabe zu lösen.

Der Willensprimat setzt in erster Linie voraus, dass der Wille als unabhängig vom Verstande gedacht wird. Ich habe deshalb Augustin und Duns Scotus zunächst in ihrem kritischen Bemühen verfolgt, den intellectuellen Determinismus abzuweisen, der die Willensentscheidung durch das Verstandesurtheil bestimmt sein lässt. Hieran habe ich die positiven Beweise für den Willensprimat angeknüpft. Weshalb bei Descartes diese Methode nicht mehr eingehalten werden konnte, ist an seiner Stelle vermerkt worden.

Der dritte Abschnitt — „Der Wille in Augustins Erkenntnisstheorie" — wird vielleicht dem Vorwurf allzu grosser Ausführlichkeit begegnen. Ich fand aber, dass Augustins Erkenntnisstheorie, namentlich was den Einfluss des Willens auf das Zustandekommen der Erkenntniss betrifft, bisher noch nirgends — soweit mir die einschlägige Litteratur bekannt geworden ist — in erschöpfender Weise behandelt worden ist; mehrere wichtige Stellen in Augustins Werken scheinen denen, die vor mir auf diesem Gebiete geforscht haben, gänzlich entgangen zu sein. So entschloss ich mich denn, hier etwas weiter auszuholen, um diese Lücke in unserer Kenntniss des augustinischen Systems auszufüllen: ich hoffe damit nichts Ueberflüssiges geleistet zu haben.

In den beiden folgenden Paragraphen habe ich eine historische Ueberleitung von Augustin zu Duns Scotus ver-

sucht, mit besonderer Hervorhebung und Betonung der Punkte, welche für die Geschichte des Willensprimates in Betracht kommen; es konnte natürlich nur in meiner Absicht liegen, aus der Fülle der Einzelheiten das Wesentliche herauszuheben: auf Vollständigkeit können diese Theile meiner Arbeit ebenso wenig als § 9 Anspruch machen.

Ich habe anfänglich geschwankt, ob ich Descartes noch in den Kreis dieser Untersuchungen hineinziehen sollte, da er den Willensprimat nur in beschränktem Umfange anerkennt. Allein ich glaubte, dass das Verständniss der Willenslehre Descartes' mit ihren unverkennbaren Inconsequenzen durch eine historische Gesammtbetrachtung, wie ich sie erstrebte, wesentlich gefördert und erleichtert würde und habe mich aus diesem Grunde dafür entschieden, in meiner Darstellung neben Augustin und Duns Scotus auch Descartes zu berücksichtigen.

Anderseits durfte ich mich aber in diesem letzten Abschnitte meiner Abhandlung kürzer fassen als sonst, da es sich hier hauptsächlich um eine Reproduction und Zusammenstellung bereits gekannter Thatsachen handelte, für welche es die geschichtlichen Anknüpfungen und Parallelen aufzusuchen galt.

Eine Hauptquelle für Descartes' Freiheitslehre, von der ich mir reichen Aufschluss versprach, ist mir leider bis jetzt nicht zugänglich gewesen: es ist dies das Buch des P. Guillaume Gibieuf: De libertate Dei et creaturae. Paris 1630, auf welches Descartes sich mehrfach zustimmend beruft.

Ich richte an Jeden, der mir über den Verbleib dieser avis rarissima Auskunft geben kann, die freundliche Bitte, mir eine gefällige Mittheilung zugehen zu lassen.[1]

---

[1] Soeben erfahre ich, dass die Pariser Nationalbibliothek ein Exemplar des Gibieuf besitzt. Den vollständigen Titel, den Herr

Augustin benutzte ich in der Ausgabe von Migne Patrologiæ cursus completus tom. 32—45, welche mir auf der Bibliothek des hiesigen philologischen Seminars zur Verfügung stand.

Von Duns Scotus' philosophischen Schriften existiert nur eine Gesammtausgabe, welche 1639 zu Lyon in 11 Bänden erschien.[1] Auf den deutschen Bibliotheken scheint sie ziemlich selten zu sein; erst nach längerem Suchen glückte es Herrn Prof. Dr. Windelband, auf der Stadtbibliothek von Trier ein vollständiges Exemplar dieser Ausgabe ausfindig zu machen. Durch seine und des Directors der hiesigen Universitätsbibliothek, Prof. Dr. Barack, gütige Vermittlung wurde mir die Benutzung dieses Exemplars in Strassburg möglich gemacht. Descartes citiere ich nach der Ausgabe von V. Cousin. Sonst ist die angezogene Litteratur je an ihrer Stelle verzeichnet.

Die Belegstellen habe ich mit möglichster Genauigkeit mitgetheilt, um eine Confrontierung der im Texte aufgestellten Behauptungen mit den Quellen jederzeit leicht zu ermöglichen. Dagegen habe ich von vornherein auf jedes biographische Detail verzichtet.

Sobald mir die Umstände es gestatten, werde ich die Untersuchungen, deren Resultate ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, an dem Punkte wieder aufnehmen, an dem ich sie jetzt habe fallen lassen, da ich beabsichtige, die Darstellung der Geschichte des Willensprimates bis in unser Jahrhundert, etwa bis zu Schoppenhauer hiu, weiter zu führen.

Dr. Marx mir gütigst mittheilte, werde ich weiter unten (p. 115) angeben. Nähere Nachrichten über den Inhalt das Buches fehlen mir noch.

[1] Bei Migne sind Duns Scotus' Werke nicht abgedruckt, wie man nach der Angabe bei Potthast Biblioth. histor. p. 75 vermuthen könnte. (Druckfehler? Duns-Scotus-Erigena!)

Es erübrigt mir noch, meinem hochverehrten Lehrer, Prof. Dr. Windelband, für die liebenswürdige Leitung, die er meinen philosophischen Studien angedeihen liess, im besonderen für die reiche Förderung und Unterstützung, die ich von ihm bei der vorliegenden Arbeit erfahren habe, meinen tiefgefühltesten Dank auszusprechen.

Desgleichen danke ich den Verwaltungen der Bibliotheken von Strassburg, München, Leipzig, Trier, vor allem aber den Vorstehern der hiesigen Universitäts- und Landesbiblothek für die ausserordentliche Bereitwilligkeit, mit der sie jederzeit meinen oft weitgehenden Wünschen gerecht wurden.

Der Verfasser.

Inhalt.

§ 1.

Augustins Stellung in der Geschichte des Problems der Willensfreiheit.

Der Versuch die Lehre Augustins von der Freiheit des menschlichen Willens darzustellen, begegnet grösseren Schwierigkeiten, als sie sonst dem Verständnisse seiner Philosophie entgegenstehen. Nicht als ob der Mangel an beweiskräftigem Material uns zu Hypothesen nöthigte, die eines soliden Unterbaues entrathen: gerade hier steht uns eine Ueberfülle von Stoff zu Gebote, die uns zu einer Reconstruction der augustinischen Gedanken ausgiebige Belege an die Hand giebt. Die Schwierigkeiten liegen in der Sache selbst: Augustin scheint sich in der Bestimmung der Willensfreiheit nicht gleich geblieben zu sein.[1] Seine Psychologie des Willens wurzelt im Indeterminismus,[2] allein es fehlt nicht an Aeusserungen, welche die entschiedene Hinneigung zu einem Determinismus bekunden, der das liberum arbitrium aufzuheben droht.[3] Bald spricht Augustin von der Freiheit vor dem Sündenfalle, bald von dem Willen des empirischen Menschen, dann wieder von der Freiheit, die uns im Zustande der Vollendung zu Theil werden soll.[4] Wer diese verschieden gearteten Auffassungen

---

[1] Gangauf Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus Augsburg 1852. p. 326. (leider unvollendet.)

[2] Storz Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg 1882. p. 140. cf. Aug. de civ. Dei XII, 6 (VII, 354 ed. Migne); de duab. anim. X, 14. (VIII, 104).

[3] Huber Die Philosophie der Kirchenväter 1859, p. 301. Aug. Ench. ad Laur. 30 (VI, 246.) cf. Jodl Gesch. d. Ethik. I, 61.

[4] Gangauf p. 361.

neben einander stellt, mag bei oberflächlicher Beurtheilung leicht dazu geführt werden, Augustin Inconsequenz und Sophisterei vorzuwerfen.[5] Die scheinbaren Widersprüche lösen sich aber, sobald man dem eigenthümlichen Charakter, welcher der litterarischen Fixierung der augustinischen Philosophie anhaftet, gebührend Rechnung trägt. Augustin gehört nicht zu den Philosophen, die in einem einsamen Winkel des Daseins, fernab von dem Verkehr mit anderen Menschen, ihre Gedanken zu einem System ausreifen lassen. Er stand mitten in dem wirren Treiben einer bewegten Zeit, und im Lärm der Welt, im engsten Contacte mit dem wirklichen Leben, hat sich, wie sein Charakter, so auch sein Denken zu hoheitsvoller Grösse entfaltet. Er war ein Werdender: er hat wie Wenige um den Besitz der Wahrheit kämpfen müssen, und erst nach hartem Ringen ist ihm der Preis des Sieges zugefallen. Aber auch dann, als er den festen Standpunkt gewonnen hatte, von dem er nicht mehr weichen sollte, hat er es nicht unternommen, das Ganze seiner Ueberzeugung in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Die Werke, in denen er die Resultate seines Denkens niedergelegt hat, sind — mit wenigen Ausnahmen — Gelegenheitsschriften. Sie bezwecken entweder eine kritische Auseinandersetzung mit den Philosophemen, welche Augustin auf den verschiedenen Etappen seiner Entwicklungsgeschichte beeinflusst hatten, oder wissenschaftliche Polemik gegen die Irrlehren, welche den kirchlichen Dogmen entgegentraten, und deren Bekämpfung ihm durch das Amt, das er bekleidete, zur Pflicht gemacht war. In dieser kritisch-polemischen Tendenz seiner Schriftstellerei finden die Inconsequenzen, deren man Augustin hinsichtlich der Lehre von der Willensfreiheit hat zeihen wollen, eine ausreichende Erklärung. Je nach den Gegnern galt es das Problem anders zu formulieren, bald diese bald jene Seite mehr hervorzukehren, und darum ist es so schwer, Augustins Willenslehre auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen.

---

[5] Wiggers Augustinismus und Pelagianismus. Hamburg 1833. Gangauf p. 326.

Es kann unsere Aufgabe nicht sein, allen den feinen Wendungen nachzugehen, die Augustins Freiheitsbegriff im Kampfe gegen die Manichaeer, gegen den astrologischen Fatalismus der Alexandriner, gegen die Häresie des Pelagius u. s. f. genommen hat. Am wenigsten liegt es in unserer Absicht, hier in die Controverse einzutreten, welche seit mehr denn drei Jahrhunderten über Augustins Gnadenlehre in ihrer Beziehung auf die individuelle Freiheit geführt wird. Die Betrachtung des Willens als eines Momentes in der menschlichen Heilsgeschichte liegt dem Zwecke unserer Arbeit fern; wir beschränken uns darauf, den Willen einzig als psychische Function ins Auge zu fassen, und versuchen den Nachweis, dass Augustin ihn im Sinne des Indeterminismus als absolut frei von jedem äusseren und inneren Zwange gedacht hat, vor allem frei und unabhängig vom Verstande.

Augustins Indeterminismus hat sich am Problem der Sünde und des Bösen emporgearbeitet. Unde malum? Woher stammt die Sünde? — Werde ich von aussen her durch eine jener dunkelen Mächte, die im Weltgeschehen walten, unentrinnbar zur bösen Willensentscheidung gedrängt, oder trage ich in mir selber, in meinem freien Willen, den Grund der Sünde? Ist mein Wille gebunden oder ist er frei? Unde malum? Von der Philosophie erwartete Augustin auf alle diese Fragen eine Antwort.[6]

So steigt vor Augustin an der Schwelle seiner philosophischen Entwicklung das grosse Problem auf, das nicht nur sein Denken zeitlebens erfüllt hat, sondern das auch seitdem in immer neuen Wendungen, bald mit religiösen, bald mit ethisch-politischen Fragen verwoben, hier in psychologischer, dort in metaphysischer Einkleidung, die Philosophie aller Zeiten beschäftigt hat. Das Alterthum hat die Aporie der Willensfreiheit höchstens als einfache psychologische Frage gekannt, aber nicht als das durch den Begriff der Verantwort-

---

[6] Aug. Conf. VII, 5. 7 (I, 736): Et quaerebam, unde malum et male quaerebam, et in ipsa inquisitione mea non videbam malum. Quae radix eius et quod semen eius? An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus, quod non est?

lichkeit verdichtete Problem, wie wir es heute betrachten. Denn so lange nicht der Gegensatz eines Müssens, das auch die Thaten des Willens in den ursächlich bedingten Naturverlauf hineinzuziehen scheint, und eines Sollens, das den Menschen zur freien Erfüllung eines höheren Gebotes verpflichtet, in dem Wollen und den aus ihm resultierenden Handlungen sich — oft qualvoll genug! — fühlbar macht, so lange hat es weder ein theoretisches noch ein praktisches Interesse, darnach zu fragen, ob der menschliche Wille frei ist, ob wir aus selbsteigener Kraft und in zielbewusster Absicht unsere Willensäusserungen lenken können, oder ob sie, wie das physische Geschehen unabänderlich dem Zwange der Causalität folgen müssen.[7]

Erst als das Christenthum der natürlichen Ordnung der Dinge die göttliche Gesetzgebung gegenüberstellte, und als mit der Verletzung dieses göttlichen Gebotes das Bewusstsein der Sünde entstand, konnte daher die Freiheit als Problem Gegenstand des wissenschaftlichen Nachdenkens werden.

Den christlichen Philosophen vor Augustin ist unser Problem nicht fremd geblieben, aber sie beschränkten sich — wenn wir von Origenes absehen — meist darauf, die Willensfreiheit als Postulat des Glaubens zu behaupten und höchstens in einer Art von Beweis darauf aufmerksam zu machen, dass Lohn und Strafe, überhaupt jede sittliche Zurechnung nur dann einen Sinn haben, wenn der Mensch, jedem Zwange entzogen, frei handeln kann.[8] Vor allem sind sie sich des Dilemmas kaum bewusst geworden, in welches das christliche Denken geräth, wenn es zwischen der Freiheit des Individuums und dem allmächtigen Willen der Gottheit, deren Werk die ganze Welt, somit auch der Einzelwille mit seinen Entscheidungen ist, vermitteln soll.

Augustin kommt das hohe Verdienst zu, zum ersten Male das Freiheitsproblem mit seinen mannigfachen anti-

[7] Windelband Praeludien. Freiburg 1884. p. 211.

[8] Clemens Alexandr. Strom I, 17. 83. *οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι οὔτε ψογοὶ οὔτε τιμαὶ μὴ τῆς ψυχῆς τῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς.* — cf. Hauschild Tertullians Psychologie. 1880. p. 72.

nomischen Auszweigungen in seiner ganzen Tiefe erfasst zu haben: durch ihn ist die Philosophie „zum Bewusstsein unseres Problems erwacht“![9]

Eben darin liegt Augustins selbständigste That; denn so sehr er sonst in vielen Bestimmungen seines Systems von dem antiken Denken, besonders dem Neuplatonismus, sich abhängig erweist, so konnte ihm an dieser Stelle die antike Philosophie doch höchstens Andeutungen zu Lösungsversuchen geben, ihm die Schwierigkeiten des Problems nur aufzeigen, nicht auflösen. Wir werden aber die Originalität und die geschichtliche Bedeutung der augustinischen Willenslehre nur dann richtig würdigen können, wenn wir, mit kurzen Worten wenigstens, jener Ansätze zu einer wissenschaftlichen Discussion des Freiheitsproblems gedenken, welche für Augustin in der griechischen und christlichen Philosophie vorlagen.

„Augustin verstehen heisst ihn historisch ableiten“.

Die Psychologie des Willens[10] trägt in ihren ersten Anfängen, in denen sie uns bei Socrates entgegentritt, ein stark deterministisches Gepräge durch die Beziehung aller Willensacte auf das höchste Gute, welches geradezu als Correlatbegriff des Wollens erscheint. Jeder will nur das, was gut ist, weil ein Jeder glücklich sein will. Das Gute aber, das der Wille begehrt, wird dem Willen durch das theoretische Vermögen der Seele vorgestellt: alles Wollen ist also abhängig von dem Wissen um das Gute, von dem Verstande.[11] Es war die nothwendige Consequenz dieser Auffassung, wenn Socrates das Böse ausserhalb der freien Willensentscheidung des Menschen setzte und es durch physische Ver-

---

[9] Schopenhauer. W. W. IV, 65.

[10] Zum Folgenden vgl. ausser Zeller Die Philosophie d. Griechen: Volkmann Lehrbuch der Psychologie. II, 461 (2. Aufl.). 1875. Wildauer Die Psychologie des Willens bei Socrates, Plato u. Aristoteles. I. Socrates 1878. II. Plato 1880. III. fehlt noch. Siebeck Geschichte der Psychologie. I, 1 u. 2. 1880 u. 1884.

[11] Siebeck I, 1. 166. Wildauer I, 21. 23. 31. Nach Xenophons Darstellung (Mem. III, 9. 4) ist die φρόνησις in durchaus utilistischem Sinne die Einsicht in das Nützliche — ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. — cf. Ziegler Geschichte d. Ethik I, p. 57.

anlagung oder Trübung der Einsicht entstanden dachte.[12] Bei der überwiegend auf das Ethische gerichteten Tendenz des sokratischen Nachdenkens vermissen wir freilich jede Vertiefung dieser psychologischen Fragen; Socrates hat nirgends angedeutet, wie wir uns im Einzelnen die Abhängigkeit des Willens vom Verstande zu denken haben. Dem intellectuellen Determinismus aber, den er ausgesprochen und dem er in der Identification von Tugend und Wissen, *ἀρετή* und *ἐπιστήμη*, einen präcisen Ausdruck gegeben hat, hat sich die griechische Philosophie bis zu Plotin hin nicht entziehen können.

Bei Plato begegnen wir dem ersten Versuche, den Organismus der menschlichen Seele einer wissenschaftlichen Betrachtung zu unterziehen.[13] Plato vertheilt die Gesammtheit der psychischen Thätigkeiten auf drei Seelentheile: *τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν*. Die Seele ist in den sinnlichen Körper aus einem höheren, reineren Leben eingetreten; das Erbtheil, das sie aus jenem Präexistenzzustande mitgebracht hat, ist das *λογιστικόν*; in ihm liegt der Kern der menschlichen Persönlichkeit, das, was wir hienieden mit den Göttern noch gemein haben. Aus diesem Grundzuge der platonischen Psychologie, in die Intelligenz das eigenste Wesen der menschlichen Seele zu verlegen, lässt es sich erklären, dass auch bei Plato das Wollen hinter dem Vorstellen zurücktritt, dass der Wille fast gänzlich im Verstande aufgeht.[14] Doch muss zugegeben werden, dass bei ihm schärfer als bei Socrates das Begehrungs- vom Vorstellungsvermögen sich ablöst; zudem hat er wenigstens versucht, den Determinismus seines Lehrers auf eine wissenschaftliche Grundlage zu stellen. Plato hat sich, um die psychischen Vorgänge in dem Acte des Wählens zu veranschaulichen, mehrmals[15] des Bildes der Wage bedient, und

---

[12] Xenoph. Memor. IV, § 3—5. Plato Tim. p. 86 d.

[13] Zeller II, 1. 713 (3. Aufl.). Plat. Tim. 41 c. 70 b.

[14] Plat. Phaedr. 237 d: *δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου*. Cratyl. 420 c. *πάντα ταῦτα* (sc. *βουλή, βούλεσθαι, βουλεύεσθαι*) *δόξῃ ἑπόμενα*.

[15] Wildauer II, 221. Plat. Legg. p. 733 a. Protag. 356 b.

die Art und Weise, wie er dies Gleichniss durchführt, ist nicht nur für ihn, sondern überhaupt für jeden intellectuellen Determinismus ausserordentlich charakteristisch. Die Objecte, welche unserer Wahl sich präsentieren, erwecken in uns Vorstellungen, welche uns das jeweilige Wollen resp. Nichtwollen nahe legen. Diese Vorstellungen — Lust- und Unlustmotive —, welche mit verschiedener Intensität in uns auftreten, vertheilen wir gleichsam auf die beiden Schalen einer Wage und beobachten alsdann, wie die Wage sich einstellt. Nach der Stellung des Züngleins der Wage richtet sich unsere Wahlentscheidung. Wir steigern den Wunsch, einen Gegenstand zu besitzen, zum thatsächlichen Wollen und Begehren, wenn die Motive, die ihm innewohnen, über die Motive eines anderen Objectes das Uebergewicht haben. Wir weisen anderseits denjenigen Gegenstand von uns ab, der in uns ein Uebermass von Unlustvorstellungen erzeugt. Immer folgt der Wille den stärkeren Motiven. Wie aber, wenn beide Schalen gleichmässig belastet sind, wenn die Antriebe zum Wollen oder Nichtwollen auf beiden Seiten gleich stark sind? *ἴσα δ'ἀντὶ ἴσων ἑκάτερα τούτων οὐχ ὡς βουλόμεθα ἔχοιμεν ἂν διασαφεῖν* (Legg. 733b). Es ist in der That vom platonischen Standpunkte aus nicht einzusehen, wie der Wille sich activ bethätigen kann, wenn er von zwei Seiten gleich stark determiniert wird. Mit derselben Resignation lässt Aristoteles den Menschen, der „gleichweit von zwei Speisen entfernt“ ist, verhungern.[16]

Gleichwohl ist durch diese Auffassungsweise die menschliche Freiheit nicht so völlig aufgehoben, als es vielleicht scheint: denn in letzter Linie bestimmen doch wir selbst die Intensität jener Motive, die in unseren Handlungen den Ausschlag geben: sie sind unsere Vorstellungen, und insofern sind wir die freien Urheber unseres Thuns und Lassens.

---

[16] Aristot. de coelo. II, 13, 295b 32 *καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον.* cf. Dante Parad. IV, 1—3:

Im Mittel zweier Speisen, gleich bewegend
Und gleich entfernt, stürb' Hungers eh' der freie
Mensch, als dass ein' er sich zum Munde führte.

Plato unterscheidet deshalb die freiwilligen Handlungen von den unfreien;[17] er nennt die Tugend herrenlos und setzt ohne Zweifel da, wo er das irdische Leben als Resultat einer Wahl im Präexistenzzustande auffasst, die Wahlfreiheit voraus.[18] Sobald er aber das liberum arbitrium auf die bösen Handlungen ausdehnen soll, bricht auch bei ihm der Optimismus des Griechenthums durch, der nicht zugeben mag, dass der Mensch aus freien Stücken Böses thut.[19] „Denn freiwillig ist Niemand schlecht", so heisst es im Timaeus (86 D) und an anderen Stellen der platonischen Werke. Es erscheint begreiflich, dass man, auf solche Aeusserungen gestützt, darüber hat streiten können, ob Plato überhaupt einen autonomen Willen angenommen hat.[20] Thatsächlich ist er sich der Antinomie, deren Thesis die Freiheit des Willens behauptet, deren Antithesis dem Menschen die Verantwortlichkeit für die schlechten Thaten abnimmt, so wenig bewusst geworden, dass er nirgend den Versuch gemacht hat sie aufzulösen.

Ueber den intellectuellen Determinismus, den Plato psychologisch unterbaut hat, ist auch Aristoteles nicht hinausgekommen. Zwar hat er schärfer als sein Lehrer die Freiheit des Menschen betont, indem er sich nachdrücklich darauf beruft, dass jede moralische Zurechnung ohne sie undenkbar ist. Mit aller Energie weist er daher den sokratisch-epicharmischen Spruch: *οὐθεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ* zurück.[21] Aber auch bei ihm ist die Freiheit mehr ein Prädikat des Verstandes als des Willens; denn Aristoteles hält mit Socrates und Plato daran fest, dass das Gute das alleinige Ziel unseres Begehrens ist, dass wir nur das wollen, was

---

[17] Plat. Republ. VII, 535 e; Polit. 293 a; Legg. 861 e.

[18] Republ. 617 e: *αἱρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης· ἀρετὴ δ' ἀδέσποτον.* Wildauer II, 236. Plato streift hier die Lehre vom intelligiblen Charakter.

[19] Plat. Men. 78 a. Protag. 345 e.

[20] Zeller II, 1. 720, 2. Wildauer II, 213.

[21] Arist. Ethic. III, 7. 1113 b 14. Zeller II, 2. 588. Ziegler I, 292.

uns durch das Medium unseres Vorstellungsvermögens hindurch als gut erscheint.[22]

Ja, Aristoteles sagt ganz direct, dass das erkannte Object unseren Willen bewegt, dass alles Wollen nur eine That des überlegenden Verstandes ist.[23]

Diese Unterordnung des Willens unter den Verstand, der *βούλησις* unter den *νοῦς*, hat auch in der aristotelischen Ethik darin Ausdruck gefunden, dass Aristoteles die Glückseligkeit des Menschen nicht in die praktische Lebensbethätigung setzt, nicht in die Aeusserungen des Willens, sondern in das reine Denken, das unabhängig von äusserer Hilfe in sich selbst das Object und das Ziel seiner Thätigkeit hat[24]: die dianöetischen Tugenden stehen darum dem Werthe nach über den ethischen.[25] So erstarkt im Aristotelismus das Denken zu der selbstherrlichen Kraft, welche alle übrigen Functionen der menschlichen Seele, und so auch den Willen, beherrscht und nach sich bestimmt.

Der Stoa gebührt das Verdienst, zum ersten Male der Philosophie den Conflict zwischen dem freien Willen des Individuums und dem causal-nothwendigen Ablaufe alles Geschehens zum Bewusstsein gebracht zu haben.[26] Kein

---

[22] Arist. Ethic. III, 6. 1113 a 23: *ἆρα φατέον ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν.* Metaph. XII, 7. 1072 a 27. Rhet. I, 10. 1369 a 2: *ἔστι ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις · οὐθεὶς γὰρ βούλεται, ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν.* Plat. Symp. 205 a: *πάντας τἀγαθὰ βούλεσθαι.* cf. Thomas v. Aquino c. gent. III, 3: nam bonum est, quod omnia appetunt. Zeller II, 2. p. 582.

[23] Arist. de anim. III, 10. 433 a 27. — ib. 434 a 7: *ἡ δὲ βουλητικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς · πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον.* Top. IV, 5. 126 a 13: *πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ.* cf. Walter Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philosophie p. 204.

[24] Arist. Ethic. X, 8. p. 1178 b 7: *ἡ δὲ τέλεια εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια κ. τ. λ.* Metaphys. XII, 7 1072 b 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Xenoph. Mem. IV, 5. 5: *σοφία μέγιστον ἀγαθόν.* Ziegler l. c. I, 131.

[25] Zeller II, 2 p. 653. Der Primat des Verstandes documentiert sich weiter darin, dass Aristoteles aus der Thätigkeit der Gottheit alles Wollen eliminiert; sie verharrt in ewiger *νόησις νοήσεως.*

[26] vgl. Kant. Kr. d. pr. V. (VIII, 232 R).

anderes philosophisches System des Alterthums hat den Begriff der Causalität in der Form der teleologischen Bedingtheit mit solcher Consequenz durchgeführt wie die Stoa.[27] Innerhalb dieses Determinismus[28] bleibt für eine freie Activität des Menschen kein Platz übrig; es konnte daher den Stoikern, welche wie Chrysipp die Freiheit zu Gunsten der sittlichen Zurechnung retten wollten, nur durch sophistische Klügeleien gelingen, den Schein der Willensfreiheit aufrecht zu erhalten. Zwar ist der Wille, wie alles Andere, in die Kette der natürlichen Ursachen verflochten; allein er ist frei, weil er nicht von aussen, sondern durch seine eigene Natur bestimmt wird, durch die er den äusseren Ursachen entgegenwirken kann. Die „freie" Handlung muss aber unausbleiblich erfolgen; denn: volentem fata ducunt, nolentem trahunt.[29]

Der Intellectualismus, der typische Charakter der aristotelischen Philosophie, ist im Neuplatonismus auf die Spitze getrieben worden. Es darf uns nicht befremden, dass in einem Systeme, welches alles Geschehen aus dem νοῦς ableitet, der Wille zu einer blossen Provinz des Denkens herabgesetzt wird.[30] Plotins Ansicht vom Verhältnisse des Verstandes zum Willen gipfelt in einem absoluten Primate des Verstandes, der sich auch darin bekundet, dass die Eudämonie des

---

27 Plutarch de fat. 11. p. 574 E κατὰ δὲ τὸν ἐναντίον (λόγον der Stoiker) μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας. Zeller III, 1. p. 149.

28 Trendelenburg Historische Beiträge II, 162.

29 Zeller III, 1 p. 185. Ziegler I, 317 Anm. 99. Ueber Epikurs Indeterminismus, oder wenigstens Antistoicismus vgl. Gomperz Neue Bruchstücke Epikurs. Wiener Sitz.-Ber. 83, 1876, u. a. p. 95. Die Zurückhaltung des Urtheils (ἐποχή, cf. Zeller III, 1 p. 445), welche die Skeptiker (Pyrrho, Arkesilaus, Karneades) der Relativität aller Erkenntniss gegenüber verlangen, lässt sich im Sinne des Primates des Willens über die Vorstellungen deuten, wiewohl die „ἐφεκτικοί" auf diese Auffassung nirgends ausdrücklich hingewiesen haben. Die skeptische ἐποχή steht übrigens in unverkennbarer Analogie mit Descartes' Forderung: de omnibus dubitandum.

30 Plotin Enn. VI, 8. 6. ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις . . ἡ γὰρ βούλησις θέλειτὸἀγαθόν. τὸ δὲ νοεῖν ἀληθῶς ἐστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ. Richter Plotins Psychologie 1869 p. 80.

Menschen in die reine, willenlose Vernunftthätigkeit verlegt wird, für welche das praktische Handeln, überhaupt jeder Act des Wollens, nur einen schwachen Ersatz zu bieten vermag.[31] Dabei hält Plotin mit aller Entschiedenheit an der menschlichen Freiheit fest:[32] sie ist ihm eine Thatsache von unmittelbarer Evidenz. Nur darf sie nach dem Gesagten nicht in dem Willen, sondern nur in der Vernunft gesucht werden: letztlich ist nur jenes interesselose, über alles Wollen erhabene Denken wahrhaft frei.[33]

Im Neuplatonismus raffte sich die antike Philosophie zur letzten, entscheidenden Reaction gegen das siegreich vordringende Christenthum auf. Noch einmal gelang es, die wissenschaftliche Opposition gegen die neue Religion zu einem einheitlichen, grossartig angelegten System zusammenzufassen, das uns wie der letzte Scheidegruss einer untergehenden schönen Welt anmuthet. Doch auch diese Reaction ward überwunden: nicht so, dass man sich vornehm von ihr abkehrte und ängstlich jede Berührung mit ihr vermied, sondern dadurch, dass man den Inhalt des christlichen Glaubens in die Formen der Wissenschaft, die es zu bekämpfen galt, eingoss, dass man die feindliche Philosophie mit ihren eigenen Waffen bestritt und besiegte. Zwei Männer sind für diesen Process typisch: Origenes und Augustinus. Beide haben zu Plotins Lehre in nahen Beziehungen gestanden, beide suchen ihr christliches Denken mit dem Neuplatonismus auszusöhnen, doch nicht ohne ihm zuvor seine Spitze gegen das Christenthum abzubrechen, und beiden gelingt dies durch eine gesteigerte Prononcierung des Willens, dessen Recht in der Philosophie des *νοῦς* über Gebühr verkümmert war. Und doch besteht zwischen diesen beiden Geistesheroën der Patristik wiederum ein grosser Unter-

[31] Plot. Enn. III, 8. 4 *ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται.* Siebeck I, 2 p. 323. Ziegler I, 235.

[32] Plot. Enn. III, 1. 4. Zeller III, 2 p. 525. Brandis Handbuch der Gesch. d. griech.-röm. Philosophie III, 2 p. 86.

[33] Plot. Enn. VI, 8. 5.

schied, der in letzter Linie auf dem Gegensatze beruht, der den idealistischen Griechen vom realistischen Römer trennt.

Origenes sucht mit seiner Weltanschauung die höchsten Probleme der Kosmologie zu umspannen: was ist die Welt, wie ward sie, was wird sie sein? – an solchen Fragen müht sein grübelnder Geist sich ab: objectiv-kosmologisch ist die Richtung seines Denkens. Anders Augustin! Er vertieft sich in die Einzelfragen, welche dem Boden der empirisch fassbaren Wirklichkeit entstammen; der Mikrokosmus des Menschen ist das Problem seiner Philosophie: er construiert sein System vom subjectiv-anthropologischen Standpunkt aus. Dadurch wird es auch erklärlich, dass wir bei Origenes eine durchgebildete Theorie des menschlichen Willens vergebens suchen; ihm kommt es nur darauf an, dem neuplatonischen *νοῦς* den Willen Gottes als das absolute Weltprincip gegenüberzustellen, und nur, sofern der Mensch ein Theil des Kosmos ist, findet auch sein Wille Berücksichtigung.

Plotin liess aus dem *νοῦς* der Gottheit, des *ἕν*, die *πολλά* durch einen Act nothwendiger Emanation hervorgehen. Origenes fasst die Zeugung des Sohnes, des *λόγος*, und die Weltschöpfung als freie Willensthat des Vaters auf.[34] In der gleichen Weise macht Augustinus – um das hier einzuschalten — die Weltschöpfung von dem freien Willen Gottes abhängig; und in der That liess sich der Dualismus: Gott und Welt, den die antike Philosophie nicht zu überbrücken vermocht hatte, nur dadurch im Sinne eines christlichen Monismus überwinden, dass man die Weltentstehung der schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Willens zuwies.[34a] Gott nun hat, wie Origenes lehrt, unzählige Geister erschaffen, welche sich vermittelst ihres freien Willens für das Gute oder Böse entscheiden können. Die guten Geister sind die Engel, die bösen die Dämonen, welche in freier Willensentschliessung von Gott sich abgewandt haben.[35] Zwischen den Engeln und den Dämonen steht der Mensch, der seinem

---

[34] Origenes de princ. I. 2. 6 (p. 134 Migne) IV, 28 (p. 402).

[34a] cf. Scipio Des Aurel. Augustinus Metaphysik. 1886. p. 22. 24.

[35] Huber p. 159. 166. Redepenning Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. II, 317. 321.

Ursprunge nach ein vernünftiger Geist ist und durch seinen freien Willen das Gute oder Böse wählen kann.[36] Origenes verlangt nachdrücklich die Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit, des *αὐτοεξούσιον:* ohne Freiheit wäre der Mensch von den Objecten des physischen Seins nicht verschieden.[37] Auch die göttliche Praescienz, wiewohl wir sie uns unbeschränkt denken müssen, kann die Freiheit des Individuums nicht aufheben: denn nicht geschieht eine Handlung, weil Gott sie vorhergewusst hat, sondern weil sie eintritt, und zwar frei eintritt, weiss sie Gott vorher.[38] Auf eine psychologische Analyse der Willensthätigkeit hat sich Origenes allerdings nicht eingelassen. Im Ganzen scheint er der aristotelisch-neuplatonischen Ansicht zugethan zu sein, welche die Willensfunctionen auf den Verstand basiert; in den *ἀφορμαὶ τοῦ λόγου τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν,* so heisst es einmal,[39] liegt die Freiheit unserer Selbstbestimmung. Ueber die Vorstellungen, die von aussen her in den Innenraum unserer Seele eintreten, steht uns keine Macht zu; nur das Urtheil, mit dem die Seele sich über jene Vorstellungen erhebt und welches uns in unseren Handlungen bestimmend leitet, ist frei. Jenes kritische Verhalten in dem Momente des Wollens und Wählens aber bezeichnet Origenes nicht als Aeusserung des Willens, sondern als That der freien Vernunft: *τοῦ ἐφ' ἡμῖν λόγου.*[40] Auch in der Eschatologie zeigt sich Origenes durchaus in der neuplatonischen An-

---

[36] **Redepenning** II, 378.

[37] Orig. de princ. III, 1. 1 (p. 249).

[38] Orig. *κατὰ Κέλσου* II, 20, p. 835: *ἡμεῖς δὲ τοῦτο ου διδόντες φαμὲν οὐχὶ τὸν θεσπίσαντα αἴτιον εἶναι τοῦ ἐσομένου, ἐπεὶ προεῖπεν αὐτὸ γενησόμενον, ἀλλὰ τὸ ἐσόμενον, ἐσόμενον ἄν, καὶ μὴ θεσπισθέν, τὴν αἰτίαν τῷ προγιγνώσκοντι παρεσχηκέναι τοῦ αὐτὸ προειπεῖν.* **Redepenning** II, 367. **Huber** p. 176. cf. **Aug.** de civ. Dei V, 10 (VII, 153).

[39] Orig. de princ. III, 1. 3 (p. 252).

[40] Orig. de princ. III, 1. 3 (p. 251): *τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν φαντασίαν ἡμῖν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ὁμολογουμένως οὐκ ἔστιν τῶν ἐφ' ἡμῖν. Τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐφ' ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἤ τοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προςκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμὰς ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος.*

schauungsweise befangen. Nicht die Bethätigung des Willens in der idealen Form der Liebe erfüllt das Glück der seligen Geister, welche durch die constante Richtung ihres Willens auf das Gute zu Gott zurückgekehrt sind, sondern die cognoscitive Erfassung der höchsten Wahrheiten, die speculative Versenkung in das Weltall.[41] Gott schauend und erkennend geniessen die Verklärten die Wonnen der Seligkeit! So hat Origenes in diesen Theilen seines Systems den Neuplatonismus nicht zu überwinden vermocht: so sehr er sonst bemüht ist, alles Geschehen aus dem Willen, nicht aus dem *νοῦς* abzuleiten, so scharf er bei Gott die Priorität des väterlichen Willens vor dem *λόγος* betont, und so entschieden er die Unerlässlichkeit des freien Willens für die Heilsentwicklung der Creaturen hervorhebt, so wenig ist es ihm geglückt, die Consequenzen seiner Auffassung bis zur Ablösung des empirischen Willens vom Verstande durchzuführen. Auch bei ihm ist das Wollen nur eine Differenzierung des Denkens; auch Origenes ist über den intellectuellen Determinismus nicht hinausgekommen.

Es blieb Augustinus, dem grössten Philosophen der abendländischen Patristik, vorbehalten, die Functionen des praktischen Vermögens unserer Seele in ihrer Eigenart und in ihrer Sonderstellung im psychischen Organismus zum ersten Male dem wissenschaftlichen Bewusstsein aufzuzeigen.[42] Seine Psychologie des Willens, zu deren Betrachtung wir nunmehr übergehen, erhebt sich selbständig und originell über jene Ansätze, welche wir in der griechischen und christlichen Philosophie aufweisen konnten, und fusst durchweg auf einer so sorgfältigen Beobachtung des empirischen Thatbestandes, dass sie von schematischem Formalismus und willkürlicher Construction gleichweit entfernt ist.

Die Eigenthümlichkeit der augustinischen Willenslehre liegt nun vor allem darin, dass Augustin, in vollem Gegensatze zu seinen Vorgängern, den Willen an die Spitze der

[41] Orig. de princ. II, 11. 7 (p. 248). In omnibus autem cibus hic intelligendus est theoria et intellectus Dei. Huber p. 181.

[42] vgl. Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883. I, 333.

seelischen Thätigkeiten setzt, dass er den Primat des Willens statuiert. Diese Ansicht setzt aber voraus, dass jener intellectuelle Determinismus, welcher in der griechischen Philosophie uns entgegentrat, überwunden ist: damit ist unserer weiteren Untersuchung eine doppelte Aufgabe gestellt. Wir müssen einmal nach der negativen Seite hin zeigen, dass Augustin den Willen frei von jeglichen äusseren und inneren Motiven denkt, dass er Indeterminist ist, und müssen dann darstellen, in welcher Weise nach seiner Annahme der Primat des Willens sich gestaltet, inwiefern das theoretische Vermögen der Seele von dem praktischen sich abhängig erweist.

§ 2.

Augustins Indeterminismus.

Augustins Indeterminismus ist aus der Lösung des Problems der Sünde hervorgegangen.

In der Zeit, in der Augustin durch die Lectüre des ciceronianischen Hortensius [1] sich dazu begeistern liess, nach Weisheit zu forschen und nach Wahrheit zu streben, war in Nordafrika Mani der Philosoph des Tages. Der hohe sittliche Ernst, der dem Manichaeismus trotz seines groben Materialismus eigen war, und das poesievolle Gewand, in das er die Begriffe seines Systems einkleidete, übten auf Augustin eine grosse Anziehungskraft aus und bestärkten ihn in dem Entschlusse, in der Schule Manis die Befriedigung seines metaphysischen Bedürfnisses zu suchen. [2]

Unde malum? so fragte er jetzt seine philosophischen Lehrer. In den Kampf der beiden Weltmächte, des Guten und Bösen, des Lichtes und der Finsterniss, so ward ihm erwidert, ist auch der Mensch hineingestellt, der in dem

---

[1] Aug. Conf. III, 4 (I, 685).

[2] Bindemann Der hl. Augustinus. I, 37. Naville St. Augustin. Étude sur le développement de sa pensée jusqu' à l'époque de son ordination p. 17 ff.

Mikrokosmus seiner Seele die Elemente des Lichts und der Finsterniss enthält. [3]

Das Gute, das der Mensch wirkt, ist ein Ausfluss des guten Princips in ihm, und auch das Böse thut er nicht freiwillig, da es von der bösen Seelensubstanz ausgeht. Die Sündenschuld war damit von dem Menschen auf das — materiell und substantiell gedachte — Böse abgewälzt.

Fürs erste gab Augustin sich mit dieser Antwort zufrieden. [4] Aber je tiefer er sich in das Problem der Sünde versenkte, um so weniger konnte ihm die manichäische Auffassung über alle Schwierigkeiten [5] hinweghelfen. Und wenn Augustin gar daran dachte, dass nach den Consequenzen dieser Lehre letztlich Gott selbst, der den Menschen dem Spiele der finsteren Mächte überantwortet, die Sünde im Menschen nicht bloss zulässt, sondern sogar verursacht, dann schrak er wohl vor dieser Gotteslästerung zurück und mochte es kaum wagen, jene Problemlösung zu Ende zu denken. [6] Dazu kamen noch andere gewichtige Momente, die Augustin mehr und mehr vom Manichaeismus abdrängten und in ihm zunächst jene resignierte Skepsis hervorriefen, welche das wahrheitsuchende Denken über Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskommen lässt. Augustin trat zur sogenannten zweiten Akademie über; [7] aber nur kurze Zeit hindurch blieb er ihr Schüler: denn für ihn war, wie für Kant, der Skepticismus

---

[3] Bindemann I, 59. Naville p. 27.

[4] Conf. V, 10 (I, 714): Adhuc enim mihi videbar non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam; et delectabat superbiam meam extra culpam esse et cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse.

[5] Conf. VIII, 10, 22 (I, 759): Nam si tot sunt naturae contrariae, quot voluntates sibi resistunt, non iam duae, sed plures sunt.

[6] Conf. V, 10, 20 (I, 715).

[7] De beata vita I, 4 (I, 961): At ubi discussos eos (Manichaeos) evasi maximo traiecto isto mari diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt. Conf. V, 10. 19 (I, 715): Etenim suborta est etiam mihi cogitatio prudentiores caeteris fuisse illos philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant.

nur der Durchgangspunkt zu seiner definitiven philosophischen Ueberzeugung.

Augustin stand im beginnenden Mannesalter, als er die Schriften der Neuplatoniker las,[8] um sofort ihren mächtigen Einfluss auf sich zu verspüren. Der optimistische Idealismus, der ihm von jener Seite her entgegentrat, half ihm vor allem den Materialismus überwinden, in dessen Banden er gefangen lag, und bereitete ihn hierdurch auf den Uebertritt zum Christenthum philosophisch vor.[9] Der Neuplatonismus nun fasste das Böse als ein μὴ ὄν, einen bloss relativen Begriff.[10] Die Emanation, durch welche aus der überfliessenden Realität des ἕν die πολλά hervorgehen, hat eine Schwächung des Seins der geschaffenen Dinge zur Folge; je weiter eine Substanz vom ἕν sich entfernt, um so geringer ist ihr Antheil am Sein; das Universum ist eine Hierarchie abgestufter Seinsintensitäten. Gott ist aber auch das höchste Gut, und mit seinem Sein geht seine Güte in die Einzelwesen über, so zwar, dass der Grad der Güte mit der Entfernung vom höchsten Gute stetig abnimmt. Aber alles in der Welt ist gut: eine Substanz nennen wir nur darum böse, weil sie im Vergleiche zu einem höher stehenden Sein einen Mangel an Güte aufweist.[11] Diese Betrachtungsweise enthob Gott jeder Miturheberschaft an der menschlichen Sünde; denn nicht Gott hat das Böse geschaffen, — es existiert ja überhaupt nicht als wesenhafte Substanz! — sondern der Mensch wird durch sich selbst böse, wenn er von Gott, dem höchsten Gute, sich abkehrt und den minderen Gütern, den körperlichen Dingen, sein Gefallen zuwendet.[12]

---

[8] Conf. VII, 9. 13 (I, 740).

[9] Bindemann I, 255. Naville p. 49.

[10] Naville p. 54. Zeller II, 2 p. 489. 502.

[11] Conf. VII, 12. 18 (I, 743): Malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset. — ib. p. 744. Et quaesivi, quid esset iniquitas et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem.

[12] De lib. arb. II, 19 (I, 1269): Malum est . . . aversio ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona, quae tamen aversio atque

In diesen ersten Versuch einer Theodicee konnte sich nun die christliche Lehre, welche die Sünde aus dem freien Willen des Menschen hervorgehen liess, sehr wohl einfügen, und wenn Augustin im Neuplatonismus gelernt hatte, dass Gott der Urheber der Sünde nicht sein kann, so erfuhr diese Auffassung ihre nothwendige Ergänzung erst durch das Christenthum, welches Augustin in der Frage: Unde malum? an die menschliche Willensfreiheit verwies. Erst im Christenthum konnte das Problem der Sünde seine definitive Lösung finden.

Durch den Neuplatonismus ward Augustin zu idealistischer Weltanschauung geläutert und für die Religion Christi empfänglich gemacht, welche in Mailand durch den beredten Mund eines ihrer hehrsten Vertreter, den hl. Ambrosius, zu ihm sprach. Mit glühendem Eifer las Augustin nunmehr die Bücher der hl. Schrift, und die mannigfachen Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen, welche er zwischen der neuplatonischen und der christlichen Lehre entdeckte,[13] mussten ihm das philosophische System, dem er die Befreiung des Geistes verdankte, um so theuerer und werthvoller machen. — Unter dem wirksamen Einflusse des Neuplatonismus vollzog sich Augustins Bekehrung zum Christenthum.

Hier trat ihm nun der Begriff des freien menschlichen Willens, der durch den Intellectualismus des plotinischen Systems stark verdeckt war, sogleich mit voller Bestimmtheit entgegen: denn die Willensfreiheit ist eine der Grundvoraussetzungen des Christenthums. — Jetzt endlich war Augustin ein Weg gewiesen, auf dem er die endgültige Antwort auf jene Frage, mit der er so lange und so schwer gerungen hatte, finden konnte,[14] und es gelang ihm bald, je

---

conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iuxta eam miseriae poena subsequitur.

[13] Conf. VII, 9. 13 (I, 740).

[14] Conf. VIII, 3 (I, 755): Audiebam liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur.... Cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram et ibi esse causam peccati mei iam iamque animad-

inniger und tiefer er das Wesen der christlichen Lehre erfasste, die Bedenken zu besiegen, welche anfänglich der neuen Auffassung noch entgegenstanden, und immer mehr in sich die Ueberzeugung zu festigen, dass der freie menschliche Wille, und nur er, der Urheber des malum ist. Mit der ganzen Kraft und Energie seines Denkens ergriff Augustin diesen Gedanken, der sich ihm aus der Verknüpfung der neuplatonischen und christlichen Anschauungsweise ergeben hatte. — Er begnügte sich nicht damit, die Willensfreiheit, wie Andere vor ihm gethan hatten, bloss zu behaupten, sondern er unternahm es auch, die gewonnene Position nach allen Seiten hin zu stützen und zu vertheidigen: seinen Indeterminismus wissenschaftlich zu begründen. Eben darin bekundet Augustin den grossen Fortschritt gegenüber den Denkern, die sich vor ihm mit der Freiheit des menschlichen Willens beschäftigt hatten, darin beruht seine Bedeutung für die Geschichte des Problems der Willensfreiheit.

Der Wille, den Augustin als den Träger der guten und der schlechten Handlungen erkannte, muss als frei von jedem Zwange gedacht werden, frei von jeder äusseren und inneren Nöthigung, wenn auf seine Aeusserungen Lohn oder Strafe folgen soll. Aus dieser negativen Bestimmung ergiebt sich mit unmittelbarer Consequenz, dass derselbe positiv die Fähigkeit haben muss, sich aus sich selbst heraus zu seinen Acten zu determinieren; d. h. der Wille muss wahlfrei sein, er darf in seiner Wahlentscheidung durch keinerlei äussere und innere Motive unabänderlich beeinflusst werden.[15] Voluntas

vertebam. Unde igitur mihi male velle et bene nolle, ut esset cur iuste poenas luerem? Quis in me hoc posuit et insevit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo? His cogitationibus deprimebar. — De vera relig. 14 (III, 133) antwortet auf dieses Bedenken: tales enim servos suos meliores esse Deus iudicavit, si ei servirent liberaliter, quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.

[15] Storz p. 138; Gangauf p. 332, namentlich Anm. 5, woselbst mehrere Definitionen des Willens zusammengestellt sind; z. B. liberum arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi; potestas vel consentire vel non consentire; velle et nolle .... voluntatis est, etc.

est animi motus, so definiert Augustin ihn einmal, ad aliquid non amittendum vel adipiscendum cogente nullo.[16] — Diesem Indeterminismus — cogente nullo — stand der Determinismus in mehreren Formen gegenüber, gegen welche Augustin seine Kritik richten musste. Stark deterministisch war vor allem jene manichäische Auffassung, welche die bösen Handlungen als Ausfluss der bösen Seelensubstanz betrachtete: wir haben bereits angedeutet, in welcher Weise Augustin gegen diesen Determinismus opponierte.[17] Noch leichteres Spiel hatte er mit dem astrologischen Fatalismus der Alexandriner, der den empirischen und den intelligiblen Charakter des Menschen von der Constellation der Gestirne abhängig machte.[18] Augustin hat diese abergläubische Ansicht mehr mit Gründen des gesunden Menschenverstandes, mit Witz und Ironie, bekämpft, als mit philosophischen Deductionen widerlegt. Schwieriger war es, einer dritten Phase des äusseren Determinismus wirksam zu begegnen, welche als scheinbare Consequenz der christlichen Lehre von der göttlichen Praescienz auftrat.[19] — Aehnlich wie die Stoa, musste auch das Christenthum eine durchgängige Determination alles Seins durch den Weltschöpfer annehmen, die finster waltende εἱμαρμένη ward zur Allmacht und Allwissenheit Gottes abgeklärt: auch hier lag also jene Antinomie vor, welche die Stoa nicht aufzulösen vermocht hatte. Gott weiss alles, was war, was ist, was sein wird, ihm ist nichts verborgen. Also muss des Menschen Thun sich so gestalten, wie Gott es vorhergesehen hat: der menschliche Wille ist demnach, so

---

[16] De duab. anim. XII, 16 (VIII, 107).

[17] De duab. anim. XII, 19 (VIII, 108): An ut discerem hinc (Manich.) ostendi animarum duo esse genera, quod in deliberando nunc in malam partem, nunc in bonam nutat assensio? Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? cf. Anm. 5 dieses §.

[18] De div. quaest. 83, 45 (VI, 21); de civ. Dei V, 5 (VII, 145).

[19] De lib. arb. III, 2. 4 (I, 1272): Ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit, ut et Deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus.

scheint es, mit Nothwendigkeit an das gebunden, was Gott vorher weiss.[20]

Augustin hat sich diesem Dilemma, das ihn lange Zeit hindurch geängstigt hatte, durch die Betrachtungsweise entzogen, welche innerhalb des Christenthums die einzig mögliche war, denn es galt, Gottes Allwissenheit in vollem Umfange zu wahren und die Freiheit des creatürlichen Willens nicht zu gefährden. Die göttliche Praescienz steht nicht necessitierend über dem Menschenwillen, sondern sie bezieht sich auf die zukünftigen Willensentscheidungen in analoger Weise wie das Gedächtniss auf vergangene Ereignisse. Ebenso wenig als im Gedächtniss der Grund dafür liegt, dass in der Vergangenheit dieser oder jener Zustand eingetreten ist, ebenso wenig erzwingt Gottes Allwissenheit die Activität des menschlichen Willens. In die Reihe der Causalitäten, welche Gott vorher weiss, ist der freie Wille des Menschen verflochten, dessen Aeusserungen von dem Vorherwissen Gottes unabhängig sind.[21]

Das sind in gedrängter Uebersicht die Argumentationen, welche Augustin den verschiedenen Formen des äusseren Determinismus entgegengesetzt hat. Allein er ist noch weiter gegangen: er hat gezeigt, dass der Wille, der keinen äusseren Zwang erleiden darf, auch keiner inneren Bedingtheit durch psychische Mächte unterworfen ist, dass die Motive, die von innen heraus seinem Wollen vorangehen, keine determinierende Gewalt auf ihn auszuüben vermögen.

Augustin hat sich zur Begründung des Indeterminismus nach dieser Seite hin, und damit zur Widerlegung des psychologischen Determinismus, eines Beweises bedient, der nachmalig in dem Streit um das Problem der Willensfreiheit öfters wiederholt worden ist, und der zu dem Bilde der Wage,

---

[20] ib. p. 1274: Si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est, ut velim, quod ille praescivit: si autem necesse est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est. cf. de civ. Dei V, 9. 2 (VII, 150). Huber p. 297. vgl. auch § 1. Anm. 30.

[21] vgl. die gründliche Auseinandersetzung bei Gangauf p. 337 ff., wo auch die diesbezüglichen Citate sich finden.

welches uns bei Plato begegnete, in eine eigenthümliche Parallele tritt.[22]

Augustin geht von der Annahme aus, dass zwei Menschen denkbar seien, welche hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Veranlagung einander vollkommen gleich und ausserdem durch ihre physische und psychische Stimmung zur Willensäusserung gleichmässig disponiert sind, in denen also dasselbe Object die gleichen Motive zum Wollen resp. Nichtwollen hervorrufen wird. Wenn nun bei diesen beiden Menschen die Wahl einem und demselben Objecte gegenüber gleichwohl zu verschiedenen Resultaten führt, so etwa, dass der Eine das Object begehrt, welches der Andere von sich weist, obwohl der Gegenstand, welcher der Wahl unterlag, bei beiden die Motive in gleicher Qualität und Quantität erzeugte und obgleich der gemachten Annahme zu Folge die Lust- und Unlustvorstellungen, welche als conditiones sine qua non die Wahl begleiten, bei beiden mit gleicher Intensität auftraten: so glaubt Augustin diese Differenz der Wollungen nur daraus erklären zu können, dass der Wille als das Vermögen freier Selbstentscheidung über den Motiven steht und als solches, durch nichts determiniert, in der Wahl den Ausschlag giebt. — Allerdings lässt sich mit Recht über

---

[22] De civ. Dei XII, 6 (VII, 354); Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret, quid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? Quae illam res facit, in quo facta est? Neque enim pulchritudo illa corporis, eam non facit in ambobus, quando quidem amborum non dispariliter occurrit aspectibus. An caro intuentis causa est? Cur non et illius? An vero animus? Cur non utriusque? Ambo enim et animo et corpore aequaliter affectos fuisse praediximus... Nam ut hoc quoque impedimentum ab ista quaestione tollatur, si eadem tentatione ambo tententur et unus ei cedat atque consentiat, alter idem, qui fuerat, perseveret: quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? Unde nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio? — vgl. damit die Darstellung des adamitischen Sündenfalles: de lib. arb. III, 25. 74. (I, 1307): der erste Mensch ist zwischen das praeceptum Dei und die suggestio diaboli gestellt und entscheidet sich mit freiem Willen für den Rath des Teufels.

die Gültigkeit der Voraussetzungen, auf welche Augustin seinen Beweis für den Indeterminismus basiert, streiten; man wird namentlich die hypothetisch angenommene Wesensidentität der beiden wählenden Subjecte als unbeweisbare Fiction zurückweisen müssen, so dass hierdurch die Grundlage des Beweises stark ins Schwanken geräth. In späterer Zeit haben daher die Vertheidiger des Indeterminismus dem augustinischen Argumente eine andere Wendung dahin gegeben, dass sie von der Beobachtung eines einzigen Menschen im Momente der Wahl ausgegangen sind; und so sehr sich bezweifeln lässt, ob jemals in zwei Menschen dasselbe Object ein gleiches Mass von Motivationen hervorbringen wird, so wenig wird man in Abrede stellen können, dass bei einem einzelnen Menschen Zustände denkbar sind, in denen sein Wille nach verschiedenen Richtungen hin gleichmässig determiniert und motiviert erscheint, so dass nunmehr die Voraussetzung einer Mehrheit von Gruppen gleicher Motive, über denen der Wille als etwas selbständiges steht, oder doch wenigstens zu stehen scheint, erfüllt ist. Wie dem auch sei, Augustin hält sich zur Annahme der völligen Identität zweier Menschen für berechtigt und erachtet die Verschiedenartigkeit der Resultate ihrer Wahl bei sonst gleichen Umständen, bei gleichen Objecten und gleichen Motiven, nur dadurch für möglich, dass der Wille über die Motive hinauszugreifen im Stande ist, dass er durch die Vorstellungen, welche allem Wollen voraufgehen, in keiner Weise ursächlich bedingt ist.

Während also Plato und Aristoteles, die Vertreter des psychologischen Determinismus, eine Suspension der Willensthätigkeit für den Fall statuierten, dass die Schalen der Wage — um auf Plato's Bild zurückzugreifen —, auf der die Seele bei der Wahl die Anreize zum Wollen und Nichtwollen abwägt, gleichmässig belastet sind, so hält Augustin die Activität des Willens auch in diesem Falle noch aufrecht, weil der Wille keine Necessitierung durch die Motive erleidet, derzufolge er stets nach den stärkeren Motiven sich entscheiden und bei Gleichheit der Motive zu wirken aufhören müsste; umgekehrt kommt vielmehr dem Willen der

Primat über die anderen psychischen Funktionen zu,[23] von denen er in keiner Weise abhängig ist.

Diese Auffassung wird aber erst dann in das rechte Licht treten, wenn wir ausser Augustins Psychologie auch seine Erkenntnisstheorie in den Kreis unserer Betrachtung ziehen. Es wird sich hierbei zeigen, dass Augustin sorgfältigst bemüht ist, den Antheil des Willens an dem Zustandekommen der Erkenntniss nachzuweisen, und dass er auf diesem Wege den sichersten Beweis dafür erbringt, dass die Verstandesfunctionen in directer Dependenz von der Thätigkeit des Willens stehen.

§ 3.

Der Wille in Augustins Erkenntnisstheorie.

Der Dualismus der beiden Welten, der intelligiblen und der sensiblen,[1] den Augustin aus dem Neuplatonismus unvermittelt übernahm, ist auf seine Erkenntnisstheorie nicht ohne Einfluss geblieben. „Alles, was wir anschauen oder durch das Denken erfassen, ergreifen wir durch den Sinn oder die Vernunft. Das, was durch die Sinne erfasst wird, wird als äusseres Sein wahrgenommen und existiert im Raume; das aber, was wir durch die Vernunft denken, wird, da es unräumlich ist, von der Erkenntniss an eben den Ort verlegt, an welchem sich der erkennende Geist selbst befindet."[2] Die Sinne vermitteln unser Wissen um die Welt des äusseren Geschehens, welche, in Raum und Zeit ausgebreitet, vor uns

---

[23] cf. de lib. arb. III, 3. 7. (I, 1274): nihil tam in postestate nostra quam ipsa voluntas; ib. I, 16. 34 (I, 1239) nulla re de arce dominandi rectoque ordine mentem deponi nisi voluntate.

[1] Contra Acad. III, 17. 37 (I, 954): Platonem sensisse duos esse mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum esse nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc verisimilem.

[2] De immort. anim. VI, 10 (I, 1026). Huber p. 251.

liegt;[3] durch die Vernunft erkennen wir in uns selbst die intelligiblen Objecte, die, weil sie aller sensuellen Bestimmungen baar sind, durch die Sinnlichkeit — um kantisch zu reden — in uns nicht eingehen können.[4] Zwischen den Sinnen und der Vernunft nimmt der Verstand, der die Vorstellungen, welche die sinnliche Anschauung in uns erzeugt hat, discursiv denkt,[5] der Erfahrungswissen in Denkwissen verwandelt, eine Mittelstellung ein. Durch die drei Erkenntnissstufen: sinnliche Anschauung, Verstand, Vernunft,[6] steigen wir also von der sensiblen Welt zu den höchsten absoluten Wahrheiten empor.

Dem platonischen Charakter des augustinischen Denkens entspricht es vollkommen, wenn Augustin wahre und untrügliche Erkenntniss durch die Sinnlichkeit nicht für verbürgt erachtet, weil ihre Objecte einem beständigen Wechsel unterworfen sind;[7] erst die Vernunfterkenntniss kann uns den sicheren und unwandelbaren Besitz der Wahrheit gewährleisten. Doch hat sich Augustin von den Extremen eines einseitigen Rationalismus ferngehalten und hat besonders in seinen späteren Schriften der Empirie ihr volles Recht neben der Speculation eingeräumt. Es ist ihm nicht entgangen,

---

[3] De lib. arb. III, 25. 75 (I, 1309): Subiacent autem sensibus corporis quaecunque corporea. — de genesi ad litt. XII, 6. 15 (III, 458).

[4] De immort. an. VI, 10 (I, 1026): ratio — sonst braucht er dafür intellectus cf. Storz p. 133 — est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio non per corpus. Huber p. 252.

[5] De trin. XII, 2. 2 (VIII, 999): Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas. — An einer anderen Stelle — de quant. anim. 27. 52 (I, 1065) — unterscheidet Augustin zwischen ratio = dem Vermögen zu Urtheilen und ratiocinatio = dem Vermögen zu Schlüssen. Später hat er diese Unterscheidung fallen lassen.

[6] vgl. bei Plotin: αἴσθησις; διάνοια u. λογισμός; νοῦς. Zeller, III, 2 p. 544. Siebeck I, 2 p. 326.

[7] De div. quaest. 83, 9 (VI, 13): Omne quod corporeus sensus attingit, quo et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur... Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis.

welche Stütze das begriffliche Denken an dem sinnlichen Bilde hat, und wie oft wir, selbst in den scheinbar abstractesten Gedankenprocessen dem Begriffe ein sinnliches Schema unterschieben.[8]

In einer seiner letzten Schriften, den 15 Büchern de trinitate, die es sich zur Aufgabe setzen, die menschlichen Analogien zur Dreieinigkeit aufzusuchen, hat deshalb Augustin die Sinnenerkenntniss einer eingehenden Untersuchung gewürdigt, die auf feinsinnigen Beobachtungen beruht. Namentlich gebührt ihr das Verdienst, zum ersten Male darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass in jede Vorstellungsthätigkeit Willensfunctionen eingehen; gerade nach dieser Richtung hin hat Augustin eine Fülle äusserst fruchtbarer Gedanken entwickelt, mit denen er weit über seine Zeit hinausweist, und welche bisher, soweit ich sehen kann, eine gerechte Würdigung noch nicht erfahren haben. Wir folgen in unserer Darstellung dem Stufengange der Erkenntnissarten, wie ihn Augustin selbst angegeben hat, und behandeln zuerst die sinnliche Anschauung.

I. Die sinnliche Anschauung.

Die Geschichte der Psychologie verdankt Augustin die consequente Durchführung der Trennung des äusseren und inneren Sinnes, welche von Aristoteles wohl ins Auge gefasst, aber nicht bis zu principieller Bedeutung durchgebildet war. Die Objecte unserer Wahrnehmung spalten sich in zwei Abschnitte, in die Körperwelt, welche wir durch den äusseren Sinn, und in die Welt der psychischen Thätigkeiten, welche wir durch den inneren Sinn erkennen.[9] Wenn ich

[8] De trin. XI, 1. 1 (VIII, 985): Ut si quando interiora spiritualia accomodatius distinguere atque facilius insinuare conamur, de corporalibus exterioribus similitudinum documenta capiamus. vgl. Kant's Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

[9] De lib. arb. II, 4. 10 (I, 1246): Sensu interiore et corporalia per sensum corporis sentiri et ipsum corporis sensum. Storz p. 43. Siebeck I, 2 p. 338. Volkmann II, 178. vgl. übrigens Arist. de anima III, 2 p. 425b 12.

einen Körper sehe, so ist der Körper als wahrgenommener Gegenstand Object des äusseren Sinnes; das Sehen selbst dagegen, jener Act psychischer Lebendigkeit innerhalb des Bewusstseins, ist Object des inneren Sinnes. Um die Nothwendigkeit der Annahme eines inneren Sinnes zu erhärten, weist Augustin — auch hier auf die motorischen Functionen aufmerksam — darauf hin, dass wir ohne einen solchen von innen heraus auf unsere Sinnesorgane nicht einwirken könnten. Wir würden die Augen nicht schliessen, um eine unangenehme Gesichtsempfindung abzuhalten, wenn wir nicht wüssten, dass wir mit geschlossenen Augen nicht sehen; wir würden das Auge zum Zwecke des Sehens nicht öffnen, wenn uns nicht bekannt wäre, dass nur bei emporgezogenen Augenlidern Lichtreize auf uns einströmen können. Die Sinne können nur äussere Objecte wahrnehmen; das Bewusstsein der Wahrnehmungsthätigkeit setzt ein eigenes Organ voraus, welches Augustin den sensus interior nennt.

a. Der äussere Sinn.

Mit dem äusseren Sinne, der als Gesicht, Getast, Gehör, Geschmack, Geruch in fünffacher Weise thätig ist,[10] treten wir in Verkehr mit der Aussenwelt; jeder Sinn hat sein eigenthümliches Wahrnehmungsgebiet, wenngleich einzelne Objecte durch mehrere Sinne zugleich wahrgenommen werden können.

Die Entstehung einer Sinnesempfindung ist nun durch das Zusammenwirken von drei Factoren bedingt: 1) des Objects, 2) des Bildes des Objects im Sinnesorgan, 3) des Willensactes, der das Organ auf das Object richtet und während der Dauer des Sensationsprocesses auf ihm festhält.[11] Bei der Gesichtsempfindung — diese berücksichtigt

[10] De trin. l. c.: Iste sensus, quod facile advertitur, quinquepartitus est, videndo, audiendo, olfaciendo, gustando, tangendo.

[11] De trin. XI, 2, 2 (VIII, 985): Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria . . . consideranda sunt et dignoscenda. Primo, ipsa res, quam videmus. . . . Deinde visio, quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus, tertio, quod in ea re, quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio; ib. p. 987 wird diese intentio, quae rei sensibili sensum admovet in eoque ipsam visionem

Augustin, um nicht zu breit zu werden, allein; sie hat zudem mit der höheren Erkenntniss, die eine Art geistigen Schauens ist, die meiste Aehnlichkeit — muss zunächst ein äusseres Object verhanden sein, welches gesehen werden kann. Sobald nun das Auge in der Richtung des Objects liegt, beginnt jene eigenartige Wechselwirkung zwischen dem Gegenstande und dem Auge, deren Resultat die Abbildung des Objects im Sehorgane ist.[12] Dieses Bild ist der Inhalt der Gesichtswahrnehmung.

Augustin fasst also den Vorgang des Sehens durchaus nach der Analogie eines räumlichen Geschehens auf: er bewegt sich hier in den Geleisen des naiven Realismus, der das populäre und wissenschaftliche Denken bis in die Anfänge der neueren Philosophie beherrschte, und mit dem erst Kant definitiv gebrochen hat.

Jenes Bild, welches der äussere Gegenstand im wahrnehmenden Subjecte abprägt, haftet aber nicht für immer im Organ der Wahrnehmung, so wie etwa der Abdruck eines Siegelringes in Wachs bleibt. Passender ist ein anderer Vergleich: ein Körper, den man auf das Wasser wirft, bewirkt nur solange eine seiner Oberfläche adaequate Aenderung der gegenseitigen Lagerung der Wassertheilchen, als er das Wasser berührt; auch der Gesichtssinn kehrt in seine frühere Beschaffenheit zurück, sobald der Gegenstand, der ihn afficierte, seinem Blickfelde entrückt ist.[13] Zum Beweise für den abbildlichen Charakter der Sensation verwerthet Augustin

---

tenet als voluntas animi bezeichnet. cf. Ritter Gesch. d. Phil. VI, 249. De quant. anim. 33, 71 (I, 1074): Intendit se anima in tactum et eo calida, frigida, aspera, lenia, etc. sentit atque discernit. Nach Richter Die Psychologie des Plotin p. 68 hob bereits Plotin die Wichtigkeit der Aufmerksamkeit für das Zustandekommen der sinnl. Wahrnehmung hervor; da es mir aber nicht geglückt ist, eine hierauf bezügliche Stelle bei Plotin aufzufinden — Richter giebt kein Citat —, so weiss ich nicht, wie weit Plotin die Aufmerksamkeit als Willensact auffasst.

[12] De trin. XI, 2. 3 (VIII, 986): Illa tamen informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimitur corpore, quod videtur, id est a re aliqua visibili, ib. p. 987: Impressa eius (sc. corporis) imago sensui, quod est visio. cf. Brentano Psychologie d. Aristoteles p. 81.

[13] De trin. XI, 2. 3 (VIII, 986).

eine Thatsache, welche die moderne Physiologie unter dem Namen der „Nachbilder“ kennt. Wenn wir lange ins Helle sehen und darauf die Augen schliessen, so bewegen sich noch einige Zeit nachher kleine Lichtkörperchen vor unseren Augen hin und her: das sind, so schliesst Augustin, die letzten Reste jener Form, die in unserem Auge sich abprägte; denn wir können die Beobachtung machen, dass aus diesem Lichtspiel z. B. ein Fensterkreuz sich heraushebt, wenn wir vielleicht vorher ein Fenster ansahen.[14]

Mit der Abbildung des Gegenstandes im Subject hielt nun die gemeine Auffassung der antiken Psychologie die Gesichtsempfindung für vollendet. Augustin geht tiefer. Er hat beobachtet, dass äussere Zustände auf unsere Sinne einwirken können, ohne dass wir etwas darum wissen, ohne dass eine bewusste Empfindung — wie wir uns jetzt ausdrücken — zu Stande kommt.

Wir unterhalten uns mit Jemand, hören aber nicht alle die Worte, die zu uns gesprochen werden; wohl prägen jene Lautcomplexe in unserem Gehör sich ab, denn nichts hindert sie daran; allein unser Bewusstsein ist zur Zeit so sehr von anderen Vorstellungsinhalten erfüllt, dass der Wille diese Reize nicht zu einer bewussten Gehörsempfindung steigern kann.[15] Zahllose Reize treffen fortwährend unsere

---

[14] ib. p. 987: Plerumque cum diuscule attenderimus quaeque luminaria et deinde oculos clauserimus, quasi versantur in conspectu quidam lucidi colores varie se commutantes et minus minusque fulgentes, donec omnino desistant: quos intelligendum est reliquias esse formae illius, quae facta erat in sensu... Nam et insertarum fenestrarum cancelli, si eos forte intuebamur, saepe in illis apparuere coloribus: ut manifestum sit hanc affectionem nostro sensui ex ea re, quae videbatur, impressam. cf. Helmholtz Physiolog. Optik p. 327.

[15] De trin. XI, 8. 15 (VIII, 996): Quod animadvertere facile est, cum saepe coram loquentem nobis aliquem aliud cogitando non audisse nobis videmur. Falsum est autem: audivimus enim, sed non meminimus, subinde per aurium sensum labentibus vocibus alienato nutu voluntatis, per quem solent infigi memoriae. Verius ita dixerimus: Non meminimus quam: Non audivimus. cf. de mus. VI, 8. 21 (I, 1174). Für die Uebersetzung von meminisse durch „sich einer Sache bewusst sein“ und memoria = Bewusstsein (als Gesammtheit des wirklichen Vorstellens gefasst) sei besonders auf: de trin. XIV, 12. 14 (VIII, 1048)

Sinne; sie alle können als Empfindungen ins Bewusstsein treten, aber sie werden erst dann aus dem Unbewussten in das Bewusstsein hinaufgehoben, wenn wir auf sie aufmerken, wenn wir sie wahrnehmen wollen, wenn wir den subjectiven Erregungszustand gleichsam auf das Object zurückbeziehen.

Dem Willen wird hierbei eine doppelte Aufgabe zugeschrieben: einmal macht er unbewusste Vorstellungen zu bewussten, sodann leistet er das, was man neuerdings die Objectivation der Empfindung zu nennen pflegt, er verwandelt durch den Act der Aufmerksamkeit subjective Vorstellung in objektive Erkenntniss. Der Wille, so sagt Augustin,[16] verknüpft die Form des gesehenen Körpers und die Form, die er im Sinne abprägt, so eng mit einander, dass es eines Actes des unterscheidenden Verstandes bedarf, um beide in ihrer realen Sonderheit zu erkennen. Erst durch eine Handlung des Willens vollendet sich also die bewusste und objective Wahrnehmung.

Dieser letzte und entscheidende Act im Wahrnehmungsprocesse ist rein geistig, während der visio rei in oculis noch körperliche Bestandtheile anhaften. Mit einer Blendung des Sehorgans ist deshalb keine Schädigung oder Verminderung des „Triebes zum Sehen" verbunden:[17] er steht über dem Objecte und macht sich auch dann noch geltend, wenn ihm

---

verwiesen: Qua propter, sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit, ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti, quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est, ut sua cogitatione possit intelligi. vgl. auch Conf. X, 14. 21 (I, 788). Mit Unrecht behauptet Volkmann I, 174, dass erst mit Descartes die Theorie der unbewussten Vorstellungen beginnt; Augustin definiert: de quant. anim. 25, 48 (I, 1063) die Sinnesempfindung ausdrücklich als omnis sensus passio corporis non latens animam.

[16] De trin. XI, 1. 5 (VIII, 985): Duo priora vix intercedente iudice ratione discerni valent, species videlicet corporis, quod videtur, et imago eius, quae fit in sensu, id est visio; voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei, quae cernitur et in ea formatum teneat.

[17] De trin. XI, 2. 2 (VIII, 986): Sensus etiam passione corporis, cum quisque excaecatur, interceptus extinguitur, cum idem maneat animus et eius intentio.... Manet enim quidam videndi appetitus integer, sive id possit fieri sive non possit.

das Organ geraubt ist, dessen er sich als seines Werkzeuges bedient; er eignet einzig der Seele zu, denn er ist eine Aeusserung des Willens.

Wie beim Gesicht, so schliessen sich in jeder anderen äusseren Wahrnehmung drei Elemente zu einer festen Einheit zusammen: die Form des Körpers, der wahrgenommen wird, dessen Bild im Sinne und der Willensact, der die Sinne an das sinnfällige Object heran bewegt und der dadurch jenes Bild im Subjecte zu einem bewussten und gegenständlichen Erkenntnissinhalte erhebt.

b. Der innere Sinn.

Das Bild, das im äusseren Sinne bei der Sensation entstand, hört zwar auf im Wahrnehmungsorgan zu existieren, sobald das „Impressionsoriginal" den Sinn nicht mehr afficiert. Sein psychisches esse ist damit aber nicht völlig vernichtet. Jene sinnlichen Bilder werden im Gedächtniss (memoria) hinterlegt und können von hier aus zu weiterer psychischer Activität dem Bewusstsein wieder praesent gemacht werden. [18] Der innere Sinn ist daher zunächst reproductiv thätig, sofern er früher erlebte äussere Empfindungen und Wahrnehmungen als innere reproduciert d. h. wieder bewusst macht. Augustin erkennt ihm aber weiterhin auch die Fähigkeit zu, selbstthätig Vorstellungen zu verknüpfen und dadurch neue psychische Gebilde entstehen zu lassen, denen nicht immer thatsächliche Verhältnisse der Wirklichkeit zu entsprechen brauchen. [19] Der innere Sinn reprodu-

---

[18] De trin. XI, 3. 6 (VIII, 988): Etiam detracta specie corporis, quae corporaliter sentiebatur, remanet in memoria similitudo eius, quo rursus voluntas convertat aciem, ut inde formetur intrinsecus, sicut ex corpore obiecto sensibili sensus extrinsecus formabatur. Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et, quae utrumque copulat, voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. Zur Uebersetzung von memoria cf. Anm. 15. — vgl. auch Plat. Phileb. 34 a: *σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὀρθῶς ἄν τις λέγοι.*

[19] De trin. XI, 5. 8 (VIII, 990): Sed quia praevalet animus, non solum oblita, verum etiam non sensa nec experta confingere, ea, quae non exciderunt, augendo, minuendo, commutando et pro arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita aliquid sit, quod aut scit non ita esse, aut nescit ita esse. In quo cavendum est ne aut mentiatur, ut

ciert phantasiæ und produciert phantasmata.[20] — Jene Reproduction steht in genauer Analogie zur unmittelbaren Wahrnehmung, auch hier sind es wiederum drei Factoren, die zu einer einheitlichen Verbindung sich zusammenfügen. An die Stelle der Aussenwelt mit ihrer Fülle von sensiblen Objecten tritt die Innenwelt der memoria, die ihren reproduciblen Inhalt durch Vermittlung des äusseren Sinnes empfangen hat. Wie dort das Ding sich im Sinne abprägte, so erzeugen auch hier jene psychischen Objecte ihr Gegenbild im inneren Sinne: damit ist der Inhalt der Vorstellung, welche reproduciert werden soll, gegeben.[21] Aber noch ist der Process der inneren Wahrnehmung nicht abgeschlossen, ebenso wenig als zur äusseren Wahrnehmung die Wechselbeziehung zwischen Object und Sinn genügte. Es bedarf noch des Hinzutretens eines eigenen Willensactes, der den inneren Sinn auf die psychischen Objecte, welche in ihm sich abgebildet haben, aufmerken lässt und der hierdurch die Erinnerungsvorstellung zu einem bewussten Besitze der Seele und zur objectiven Erkenntniss der betreffenden seelischen Zustände macht. Auch hier ist die Verknüpfung der visio interna mit der similitudo corporis in memoria, welche der Wille vollzieht, eine so feste, dass nur der Verstand die Verschiedenheit beider erkennen kann.[22]

---

decipiat, aut opinetur, ut decipiatur. Quibus duobus malis evitatis, nihil ei obsunt imaginata phantasmata. Siebeck I, 2 p. 388. Volkmann II, 179.

[20] De music. VI, 11. 32 (I, 1180): Aliter enim cogito patrem meum, quem saepe vidi, aliter avum, quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eó motu animi, qui ex iis ortus est, quos habet memoria. Volkmann I, 471.

[21] De trin. XI, 3. 6 (VIII, 988): Pro illa specie corporis, quae sentiebatur extrinsecus, succedit memoria retinens illam speciem, quam per corporis sensum combibit anima, proque illa visione, quae foris erat, cum sensus ex corpore sensibili formaretur, succedit intus similis visio, cum ex eo, quod memoria tenet, formatur acies animi et absentia corpora cogitantur.

[22] ib. p. 989: Voluntas ipsa, quomodo foris corpori obiecto formandum sensum admovebat formatumque iungebat, sic aciem recordantis animi convertit ad memoriam... Sicut autem ratione dis-

Noch mehr als in den bisher besprochenen Vorgängen macht sich der Einfluss des Willens auf den Vorstellungsmechanismus bei der produktiven Thätigkeit des inneren Sinnes geltend.

Die phantasmata — so hat Augustin die durch den Willen producierten Vorstellungen genannt, welche durch kein unmittelbar vorhergegangenes Erlebniss bedingt zu sein brauchen, — kommen nun nicht etwa so zu Stande, dass das Wollen irgend einer Vorstellung deren unmittelbare, bedingungslose Setzung im Bewusstsein zur Folge hat.

Die Fähigkeit, Phantasmen zu bilden, ist vielmehr nur auf der Grundlage eines ausreichenden Bestandes von Vorstellungselementen denkbar, welche als Residuen wirklicher Erfahrungen unser Gedächtniss erfüllen.[23] Diese Elemente werden nach der Willkür des erkennenden Subjectes zu jenen Gebilden combiniert, welche der Geist in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit aus sich heraus zu producieren vermag. Niemand kann eine Farbe, einen Ton, einen Geruch vorstellen wollen, wenn er diese Empfindungen nicht früher einmal an sich erlebt hat;[24] einen schwarzen Schwan kann nur der sich vorstellen, dem die einfachen Vorstellungen „Schwan" und „schwarz" bekannt sind.[25] Immer handelt es

---

cernebatur species visibilis ... et eius similitudo (alioquin ita erant coniunctae, ut omnino una eademque putaretur): sic illa phantasia ... sic una et singularis apparet, ut duo quaedam esse non inveniantur, nisi iudicante ratione, qua intellegimus aliud esse illud quod in memoria manet ... et aliud fieri, cum recordamur, id est, ad memoriam redimus et illic invenimus eandem speciem.

[23] cf. Anm. 19.

[24] De trin. XI, 8. 14 (VIII, 995): Nam neque colorem, quem numquam vidit, neque figuram corporis nec sonum, quem numquam audivit, nec saporem, quem numquam gustavit ... nec ullam contrectationem corporis, quam numquam sensit, potest quisquam omnino cogitare.

[25] De trin. XI, 10. 17 (VIII, 997): Quis enim vidit cycnum nigrum? et propterea nemo meminit. cogitare tamen quis non potest? Facile est enim illam figuram, quam videndo cognovimus, nigro colore perfundere, quia nihilominus in aliis corporibus vidimus. cf. Hugo a St. Vict. De bestiis I, 53 (III, 51 Migne): Nullus enim meminit cygnum vidisse nigrum. ... Cygnus plumam habet niveam, sed carnem nigram, was dort mystisch ausgedeutet wird.

sich bei diesen absichtlichen[26] Vorstellungen darum, bereits vorhandene Bewusstseinsinhalte zu verbinden, zu trennen, zu vergrössern, zu verkleinern:[27] diese Variationen aber sind Ausflüsse der Willensthätigkeit, daran hält Augustin fest. Zwar scheint es von ihm nicht unbeachtet geblieben zu sein, dass gerade diese Phantasmen sich oftmals unserem Geiste aufdrängen, ohne dass wir ihrer Herr sind, so besonders im Traum und in den Zuständen psychischer Alienation. Augustin ist jedoch bemüht, auch in diesen scheinbar unwillkürlichen Gedankenabläufen den Primat des Willens über das Vorstellungsvermögen zu wahren, indem er in solchen Fällen eine dauernde Determination des Willens nach einer bestimmten Richtung hin annimmt,[28] welche die Phantasmen sich so und nicht anders gestalten lässt. Von einer Suspendierung der Willensfunktion, derzufolge die Vorstellungen nur nach ihrer inneren Verwandtschaft sich reproducieren und associieren, scheint er nichts wissen zu wollen.

In dem Rahmen dieser Auffassung, welche durchgängig das Bestreben zeigt, das Wollen über das Vorstellen zu setzen, findet auch der Irrthum, dem wir innerhalb der sinnlichen Erkenntniss so oft verfallen, seine genügende Erklärung. Die Körper können uns nicht täuschen, weil sie keinen Willen haben und sich — nach Augustins Realismus — den Sinnen so darbieten, wie sie an sich sind. Ebensowenig trügen die Sinnesorgane: denn sie berichten der Seele ohne eigenes Zuthun nur, wie sie von aussen afficiert werden. Der Irrthum tritt erst mit dem Urtheile über die Sinneswahrnehmung ein.[29] Wenn Jemand glaubt, dass das Ruder im

---

[26] De trin. XI, 8. 13 (VIII, 994): Unum quippe solem memini, quia sicuti est, unum vidi; si voluero autem, duos cogito vel tres vel quotquot volo etc. cf. Descartes Passions I, 20 (IV, 55).

[27] Epist. ad Nebrid. 7 (72) (II, 70): Unde ergo evenit, ut, quae non vidimus, cogitemus? Quid putas nisi esse vim quamdam minuendi et augendi animae insitam. . . . Licet igitur animae imaginanti ex his, quae ille sensus invexit, demendo et addendo ea gignere, quae nullo sensu attingit tota; partes vero eorum, quae aliis atque aliis rebus attigerat.

[28] De trin. XI, 4. 7 (VIII, 990).

[29] De vera relig. 33, 61 (III, 149): Corporea species, quia nullam

Wasser gebrochen ist, weil es gebrochen erscheint, so wird er von den Sinnen nicht falsch unterrichtet, sondern er urtheilt falsch. Das Auge konnte kraft seiner Veranlagung nur das Bild eines gebrochenen Ruders erzeugen; den Irrthum verursacht der Wille des irrenden Subjectes dadurch, dass er voreilig der Beziehung und Deutung des Bildes im Sinne auf eine wirkliche Thatsache zustimmt, dass er etwas objectiv erkennen will, dem nur subjective Realität zukommt.[30] Noch leichter ist die Täuschung bei den willkürlichen Phantasmen zu erklären: nichts hindert uns daran, nach unserem Belieben durch die Combination gegebener Vorstellungen neue zu bilden; wir irren aber jedes Mal, wenn wir glauben, wenn wir wollen, dass diesen subjectiven Zuständen Verhältnisse der Wirklichkeit entsprechen.[31] In letzter Linie ist

---

voluntatem habet, non mentitur nec fallit. Sed ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. Tolle itaque vanitantes et nulla erit vanitas. Si quis remum frangi in aqua opinatur et, cum inde aufertur, integrari non malum habet internuntium, sed malus est iudex. — Contra Acad. III, 11. 26 (I, 947): Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. — De genes ad litt. XII, 25 (III, 475).

[30] vgl. Anselm von Canterbury de ver. 6 p. 473 M.: Non mihi videtur haec veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione... Similiter cum fustis integer, cuius pars est intra aquam et pars extra, putatur fractus ... et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sit, non culpa sensuum est, qui renuntiant, quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid possint illi aut quid debeant. Aehnlich Sanchez und Descartes, cf. Rüttenauer Zur Vorgeschichte des Kriticismus u. Idealismus. Freiburg 1882. p. 20.

[31] De trin. XI, 10. 17 (VIII, 997): Cur falsa cogitamus, cum ea, quae sensimus non utique falso meminerimus: nisi quia voluntas illa, quam coniunctricem ac separatricem huiuscemodi rerum, iam quantum potui demonstrare curavi, formandam cogitantis aciem per abscondita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea, quae non meminimus, ex iis, quae meminimus, aliud hinc aliud inde ut sumat impellit: quae in unam visionem coëuntia faciunt aliquid, quod ideo falsum dicatur, quia vel non est foris in rerum corporearum natura vel non de memoria videtur expressum, cum tale nihil nos sensisse meminimus.

also stets der Wille für den Irrthum verantwortlich zu machen; jeder Irrthum ist Selbsttäuschung!

II. Der Verstand.

Den äusseren und inneren Sinn hat der Mensch mit den Thieren gemein: erst durch den Verstand, das Vermögen des discursiven Denkens, unterscheidet er sich von ihnen.[32] Die Thätigkeit desselben setzt aber voraus, dass er durch den Intellect in den Besitz einer Anzahl intelligibler Vorstellungen gelangt ist, die, weil ihnen nichts sinnfälliges anhaftet, aus der sinnlichen Erfahrung nicht abstrahiert sein können, und deren wir nur durch einen Act geistigen Schauens theilhaftig werden. Zu diesen Vorstellungen gehören u. a. die obersten Denkgesetze, der Satz des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes.[33] — Aufgabe des Verstandes ist es nun, die Vorstellungen, welche der Sinnlichkeit entstammen, nach jenen Normen des Denkens, denen vermöge ihres intellectuellen Ursprungs unmittelbare Gewissheit innewohnt,[34] zu verarbeiten, durch Urtheile und Schlüsse zu neuen Denkinhalten umzuformen[35] und diese zu einem sich gegenseitig stützenden System von Erkenntnissen zusammenzuordnen; ein verstandesmässiges Wissen um die zeitlichen Dinge,[36] eine Weltanschauung, ist das Endziel, nach dem alle unsere Verstandesoperationen hinstreben. Im Wesentlichen handelt es sich bei der Thätigkeit des Verstandes also darum, von gegebenen Prämissen aus nach bestimmten Normen zu neuen Erkenntnissen fortzuschreiten. Jeder Denkfortschritt setzt aber den Willen voraus, über den bisherigen Wissensgehalt hinauszugehen und denselben zu vermehren: aller Erkenntniss geht daher der Wille vorher, der sich hier als appetitus quaerendi et inveniendi mani-

[32] De trin. XII, 2 (VIII, 999).
[33] Contra Acad. III, 13. 29 (I, 949). De ordine I, 4. 11 (I, 983).
[34] Contra Acad. l. c.
[35] vgl. Anm. 5.
[36] De trin. XII, 15. 25 (VIII, 1012): Temporalium rerum cognitio rationalis.

festiert, und dem die notitia quasi proles entspringt.[37] Das Denken ist Denkenwollen, weil es sich in der Richtung einer gewollten Erkenntniss bewegt.

Dabei ist sich Augustin des Sophismas sehr wohl bewusst gewesen, das man dieser Auffassung entgegenhalten kann: das, was wir durch unseren Verstand ermitteln wollen, ist uns nicht bekannt, wir würden es sonst nicht suchen; wie können wir es dann aber wollen? wie können wir etwas begehren, das wir nicht kennen?[38] Augustin löst diesen scheinbaren Widerspruch so, dass er die Resultate der bisherigen Untersuchungen über den Einfluss des Willens auf die Entstehung der Sinnenerkenntniss auf den Verstand überträgt. Wie der Wille in der äusseren sinnlichen Wahrnehmung nach moderner Terminologie unbewusste psychische Zustände über die Schwelle des Bewusstseins hebt, wie er bei der productiven Thätigkeit des inneren Sinnes neue Vorstellungen nur in sofern erzeugt, als er bereits vorhandene ergänzt und erweitert, so ist auch das absichtliche Denken kein Schaffen aus nichts. Jener Willensact, der uns eine Erkenntniss wollen lässt, kann sich immer nur auf Vorstellungen und Begriffe resp. deren Verknüpfungen beziehen, die uns wenigstens theilweise schon bekannt sind; und eben weil wir sie nur zum Theil kennen, weil unser Wissen noch nicht vollständig und lückenlos ist, treibt uns der Wille, dasselbe zu ergänzen und zu completieren: nur so wollen wir etwas erkennen, das uns in dem Augenblicke, da wir es begehren, unbekannt ist.[39]

---

[37] De trin. IX, 12. 18 (VIII, 972): Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id, quod nosse volumus, quaerendo et inveniendo nascitur proles ipsa notitia. . . . Qui appetitus . . voluntas iam dici potest, quia omnis, qui quaerit, invenire vult; et si id quaeritur, quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult.

[38] De trin. X, 1. 1 (VIII, 971): Ac primum, quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est, cuiusmodi sit amor studentium, id est non iam scientium, sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam . . . . nam quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest.

[39] De trin. X, 1. 3 (VIII, 974): Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire, quod nescit, non est amor eius rei quam nescit, sed eius quam scit, propter quam vult scire, quod nescit. . . .

Augustin erläutert das Gesagte[40] durch das Beispiel eines Wortes (temetum), dessen Bedeutung wir suchen, weil sie uns unbekannt ist.[41] Wir wissen, dass die Menschen zur Ermöglichung wechselseitigen Verkehrs Zeichen erfunden haben, durch die sie Vorstellungen und Begriffe einander mittheilen. Unter diese allgemeine Thatsache subsummiert sich als besonderer Fall der Wortsinn von temetum; die allgemeine Thatsache kennen wir, den Specialfall suchen wir, wollen wir.[42] So ist das Denkenwollen gleichsam die Auflösung einer Gleichung, in der der gewollte Denkinhalt das x ist, welches uns in seiner funktionellen Abhängigkeit von anderen Bewusstseinsgrössen gegeben ist. Wir wollen eine Erkenntniss immer nur dann, wenn wir wissen, dass sie zu anderen in bestimmten, von uns gekannten Beziehungen steht. Nur so lässt sich der Primat des Willens über den Verstand aufrecht erhalten.

Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita, etiam cum ardentissimo appetitu instat scire, quod nescit. Aut enim iam genere notum habet, quod amat, idque nosse expetit etiam in aliqua re singula vel in singulis rebus, quae illi nondum notae forte laudantur etc.

[40] vgl. Windelband Präludien p. 179: „Es liegt im Begriff des Suchens, des bewussten Findenwollens, dass man mit einer Anzahl bekannter Vorstellungselemente ein bisher Unbekanntes zu bestimmen hat: ins Blaue hinein kann Niemand nachdenken.“

[41] De trin. X, 1. 2 (VIII, 972): Veluti si audiat, cum dicitur temetum (= Wein, cf. Hor. epist. II, 2. 163) et ignorans, quid sit, requirit. Iam itaque oportet ut noverit signum esse, id est, non esse inanem illam vocem, sed aliquid ea significari. . . . Quo igitur amplius notum est, sed non plene notum est, eo cupit animus de illo nosse, quod reliquum est.

[42] l. c. p. 973: Quod — nosse incognitum verbum quid significet — dum quaerit, utique in studio discendi est et videtur amare rem incognitam; quod non ita est. Species namque illa tangit animum, quam novit et cogitat, in qua elucet decus consociandorum animorum in vocibus notis audiendis atque reddendis: eaque accendit studio quaerentem quidem, quod ignorat, sed notam formam . . . intuentem et amantem.

III. Die Vernunft.

Es liegt uns noch ob, die Stellung des Willens zu der letzten und höchsten Stufe der Erkenntniss, deren der Mensch fähig ist, der Vernunft, aufzuzeigen. Darüber, was wir uns als das Object des Vernunfterkennens zu denken haben, kann kein Zweifel obwalten: es ist die intelligible Welt der Ideen, der obersten Grundsätze alles Wissens und Handelns, der Principien der Dialectik, Ethik, Aesthetik u. s. f.[43] Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie wir jenen geistigen Blick (mentis contuitus) verstehen sollen, durch den der Intellect sein Object ergreift. Augustins Standpunkt hat hier mancherlei „Umkippungen" erfahren, und die Formulierung, die er seiner Ansicht zuletzt gegeben hat, ist von einem starken Zuge zum Mysticismus nicht frei zu sprechen. Thatsächlich hat Augustin in der ersten Epoche seiner philosophischen Entwicklung, als er dem Platonismus, der „wie ein befreiender Genius auf ihn sich niedersenkte und seiner chaotisch ringenden Natur Form und Gestaltung brachte," fast rückhaltlos sich anheimgab, an Plato's Lehre von der *ἀνάμνησις*, und zwar in temporeller Auffassung, in ganzem Umfange festgehalten:[44] mit Plato glaubt er, dass die Seele in einem vorzeitlichen Zustande die Ideen geschaut hat. Doch mancherlei drängte ihn hiervon ab, zumal die Annahme einer Präexistenz der menschlichen Seelen mit dem christlichen Dogma sich kaum vereinigen liess. Er hat deshalb später, nachdem er die Identification des neuplatonischen *νοῦς* mit dem christlichen *λόγος* vollzogen hatte, seine Meinung dahin modificiert, dass er die intellectuelle Erkenntniss durch die Abhängigkeit des Menschen von Gott, der als Urgrund aller Dinge auch die Ideenwelt in sich befasst, gewirkt werden lässt.[45]

---

[43] Augustins Lehre von der intellectuellen Erkenntniss hat neuerdings Storz p. 46—85 gut behandelt.

[44] Man vergleiche de quant. anim. 20, 34 (I, 1055) mit Retract. I, 8. 2 (I, 594) und de trin. XII, 15. 24 (VIII, 1011).

[45] Huber p. 252. Storz p. 82. Retract. I, 3. 2 (I, 589).

Durch göttliche Erleuchtung wird uns der Blick in die intelligible Welt erschlossen.[46]

So kann Augustin sagen: „Gottes Sohn war, bevor er in Menschengestalt unter uns kam, das Wort Gottes, durch das alles gemacht ist, und das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.“[47] Damit, dass die Vernunfterkenntniss als Wirkung eines ausser und über uns stehenden Principes aufgefasst wird, scheint jeder Antheil des Willens an dieser Erkenntniss ausgeschlossen zu sein. Allein Gott würdigt nur den jener gnädigen Erleuchtung, der sich durch sittlich ernstes Streben für sie empfänglich erweist; er versagt sie dem Menschen, der in böser Willensentschliessung von ihm sich abwendet.[48] Nur dem ist die intellectuelle Erkenntniss beschieden, der durch seinen Wandel den Wunsch bethätigt, ihrer theilhaftig zu werden.

Augustin sucht also auch hier dem Willen seine Stellung unabhängig neben und über den theoretischen Functionen der Seele zu sichern.

Allein es ist nicht zu leugnen, dass gerade auf dieser letzten Stufe des Erkennens der neuplatonische Intellectualismus, der das Wollen vor dem Denken verflüchtigt, die Consequenzen seines Standpunktes mehrfach durchbrochen hat. Einmal tritt in der Auffassung der Vernunfterkenntniss die Spontaneität des Menschen hinter der Receptivität bedeutend zurück. Sodann ist auch in der Eudæmonologie, welche an der Psychologie sich orientiert, der Primat des Willens nicht in vollem Umfange gewahrt. Zwar weiss Augustin sich eins

---

[46] De trin. l. c.: Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat, in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruus est creatus.

[47] Epist. ad Honor. 140 (120) (II, 542).

[48] De genesi ad litt. VIII, 12. 16 (III, 383): Sicut aër praesente lumine non factus est lucidus, sed fit . . . . sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. Storz p. 83.

mit dem Apostel, der die Liebe, jene reinste Aeusserung des Willens über Glaube und Hoffnung setzt, auch ihm gilt die charitas als das herrlichste Geschenk, das Gott den Menschen verliehen.[49] An anderen Stellen verlegt er aber die höchste Glückseligkeit in die Bethätigung unserer intellectiven Kräfte, nicht in einen Act der Gottesliebe: in jene seligen Momente gotttrunkenen Schauens, in denen unser ganzes Wesen in dem Anblick der Wahrheit aufgeht.[50] Erst die orthodoxe Mystik des XII. und XIII. Jahrhunderts und Duns Scotus haben den Willensprimat auch darin consequent durchgeführt, dass sie die Eudæmonie des Menschen auf die Thätigkeit des Willens, und nicht des Intellects, basierten.

Daher konnten sich, als in der Scholastik die Frage discutiert wurde, welches der beiden Seelenvermögen das vorzüglichere sei, der Wille oder der Verstand, in diesem Puncte beide Parteien auf Augustin als Gewährsmann berufen, der Scotismus freilich mit grösserem Rechte als der Thomismus. Denn die kleinen Inconsequenzen, auf welche wir hinweisen mussten, vermögen nur wenig an der Thatsache zu ändern, dass Augustin den Primat des Willens gelehrt hat; seine Erkenntnisstheorie liefert hiefür Schritt auf Schritt den unumstösslichen Beweis.

In dieser Erkenntnisstheorie möchten wir überhaupt Augustins Bedeutung für die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Verhältnisse des Willens zur Intelligenz erblicken. Durch seinen Indeterminismus hat Augustin zum ersten Male den intellectuellen Determinismus überwunden. Des weiteren hat er sich die Aufgabe gesetzt, dem psychischen Factor, dem bisher in der wissenschaftlichen Auffassug des Seelenlebens nur eine untergeordnete Stellung angewiesen war, zu seinem vollen Rechte zu verhelfen und ihm den Platz an der Spitze der seelischen Thätigkeiten zu sichern. Augustin hat diese Aufgabe gelöst, und die Art

---

[49] De trin. XV, 18. 32 (VIII, 1082): Nullum est isto Dei dono — charitate — excellentius. . . . Sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse.

[50] De trin. XII, 25. 45 (VIII, 1092); de civ. Dei XXII, 29. 2 (VII, 797). Naville p. 124. Huber p. 311.

und Weise, wie er sie löst: die Verwerthung der unbewussten Seelenzustände, die Hervorhebung der Aufmerksamkeit, die Erklärung des Irrthums, die Gleichsetzung des Denkens mit dem Denkenwollen, enthalten so durchaus neue und originelle Gedanken, dass man sich aus dem Alterthum unmittelbar in die Philosophie neuerer und neuester Zeit versetzt fühlt.

Zu Augustins Zeiten mögen nur Wenige den hohen Werth dieser scharfsinnigen Deductionen erkannt haben; auch im Mittelalter hat Augustin in ihnen nur einen ebenbürtigen Nachfolger gefunden: Duns Scotus. — Die Darstellung der scotistischen Psychologie des Willens wird das nächste Ziel unserer Arbeit sein; zuvor gilt es jedoch, aus dem Gesammtbereiche der mittelalterlichen Philosophie von ihren Anfängen bis zum Ausgange des XIII. Jahrhunderts die Zwischenglieder aufzusuchen, welche die Continuität des Denkens von Augustin bis zu Duns Scotus vermittelt haben.

§ 4.

Geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Verhältnisse des Willens zum Verstande in der mittelalterlichen Philosophie bis zur Reception des Aristotelismus. (IX—XIII. Jhdt.)

Die Zeit nach Augustin hat wenig originelle Schöpfungen auf dem Gebiete der Philosophie aufzuweisen. Während im Orient die philosophischen Bestrebungen in einen christlich modificierten Neuplatonismus ausmündeten, der bei Dionysius dem Areopagiten eine entschiedene Wendung zum Mysticismus nahm, begnügte man sich im Abendlande damit, den überlieferten Denkgehalt heidnischer und christlicher Philosophie in compendiöser Fassung den Zwecken der Schule dienstbar zu machen.[1] So wenig selbständigen Werth diese Compilationen eines Cassiodor, Claudianus Mamertus, Isidor

[1] Zu dem Folgenden vgl. die bekannten Darstellungen der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von **Stöckl**, **Ritter**, **Hauréau**, **Kaulich**, **Erdmann**, **Prantl**.

v. Sevilla auch haben, so sind sie doch für die Weiterentwicklung des europäischen Denkens von hoher Bedeutung geworden. Diese Schulbücher gingen in die Klöster Galliens und Germaniens, Irlands und Englands über, und aus ihnen haben die Völker, die berufen waren, die Cultur des Alterthums bei sich aufzunehmen und fortzupflanzen, denken gelernt.

Freilich entstanden jene Compendien, welche die classische Bildung nach dem gastlichen Norden vermitteln halfen, in einer Zeit, in der das, was man von antiker Philosophie noch besass, auf wenige dürftige Reste sich beschränkte. Von Aristoteles kannte man einzig die logischen Schriften, welche Boëtius durch seine Uebertragungen ins Lateinische allgemeiner Benützung zugänglich gemacht hatte: erst im Laufe des XIII. Jahrhunderts ist dem Abendlande die Kenntniss des aristotelischen Systems in relativer Vollständigkeit erschlossen worden, um sofort die mittelalterliche Speculation in neue Bahnen zu lenken. Von Plato's Werken rettete sich aus den Trümmern des zusammenbrechenden Weltreiches nur der Timæus in der lateinischen Uebersetzung des Chalcidius.[2] Aber Plato hatte bei den Kirchenvätern, an ihrer Spitze Augustin, in höchstem Ansehen gestanden. Die mannigfachen Aehnlichkeiten, welche seine Lehre mit der des Christenthums verknüpften, erhoben ihn zu einer Autorität, auf die man sich mit besonderer Vorliebe berief, wenn es galt, christliche Glaubenssätze durch Vernunftgründe zu stützen. Die ehrfurchtsvolle Achtung aber, welche die Begründer der christlichen Philosophie Plato entgegengebracht hatten,[3] übertrug sich in die Klosterzellen des nordischen Abendlandes. Darin findet die Thatsache ihre Erklärung, dass in der ersten Periode der Scholastik, welche mit Karls des Grossen Reform der Klosterschulen beginnt

---

[2] Schaarschmidt hat (Rhein. Mus. N. F. XIV, 227 und Joh. Sarresb. p. 114) überzeugend nachgewiesen, dass das frühere Mittelalter von Plato nur die Timaeusübersetzung des Chalcidius kannte. cf. Hauréau I, 92. Auf Raphaels Schule von Athen trägt das Buch, welches Plato in Händen hält, die Aufschrift Timeo.

[3] Clem. Alex. nennt Plato: *ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων, οἷον θεοφορούμενος.* cf. Huber p. 135.

und mit dem Bekanntwerden des ganzen Aristoteles schliesst, nicht Aristoteles, den man nur als den Meister der Logik kannte, sondern Plato die Gestaltung des mittelalterlichen Denkens massgebend beeinflusst hat.[4] Man darf aber nicht vergessen, dass der Plato, der gleichsam kirchlich sanctioniert unter dem Schutze der patres ecclesiæ aus dem Alterthum ins Mittelalter hinüberzog, mit dem attischen Philosophen nur mehr wenige Züge gemein hatte. Schon Augustin hatte den originalen Platonismus von der systematischen Umbildung, die derselbe durch Plotin erfahren hatte, kaum noch zu unterscheiden vermocht,[5] und die Späteren sind ihm auch hierin gefolgt.

Der Timæus brachte nur einige Theile des platonischen Systems, vor allem die Kosmologie, zur Darstellung, und gerade hier überwucherte der phantasievolle Mythus die beweissichere Argumentation so sehr, dass mystischen Ausdeutungen reichliche Nahrung geboten ward. So ist das, was das Mittelalter als platonische Philosophie kannte, ein seltsames Gemisch aus Plato's Kosmologie und Plotins νοῦς-Lehre, zudem mit starken Reminiscenzen aus Augustin durchsetzt.

Die philosophische Litteratur des Mittelalters führt sich bescheiden ein: das erste Denkmal der neu erwachten philosophischen Studien ist Alcuins Abhandlung de ratione animæ, die es sich mit einer Wiederholung augustinischer Gedanken genügen lässt. Mit ihr wird eine Reihe von Arbeiten eröffnet, welche in der Reproduction der platonisch-augustini-

---

[4] vgl. namentlich Joh. Sarresb. Metalog. IV, 27 (V, 183 ed. Giles.): Nec tamen Aristotelem ubique plane aut sensisse aut dixisse protestor, ut sacrosanctum sit quidquid scripsit. Nam in pluribus obtinente ratione et auctoritate fidei convincitur errasse. . . . In logica parem habuisse non legitur. Unde sic accipiendus est, ut ad promovendos iuvenes ad gravioris philosophiae instituta doctor sit non morum sed disceptationum. Polycrat. VII, 5 (IV, 96): Opinio tamen Platonis convaluit, quia in libris Platonis inveniuntur multa dictis consona prophetarum. Nam in Timaeo . . . videtur exprimere trinitatem quae Deus est. . . (p. 99). Sol e coelo visus est cecidisse, qua die philosophorum princeps Plato rebus excessit humanis.

[5] Contra Acad. III, 18. 41 (I, 956); Solil. I, 4. 9 (I, 874).

schen Psychologie ihren gemeinsamen Ausgangspunkt haben, denen jedoch ein irgendwie origineller Werth nicht zukommt.[6]

Von den unscheinbaren Anfängen der mittelalterlichen Speculation hebt sich das System des Scotus Erigena scharf ab.[7] Dasselbe entlehnt seine wesentlichen Inhaltsbestimmungen dem Neuplatonismus, aber bei Scotus Erigena wird wie bei Origenes und später bei Avicebron der *νοῦς* aus jener übermächtigen Stellung verdrängt, die ihm Plotin zugestanden hatte, um für den freien Willen der Gottheit als das Princip des creatürlichen Seins Platz zu machen.

Nicht in einem Acte natürlicher Emanation aus der göttlichen Intelligenz, sondern durch spontane, freie Willenssetzung hat Gott die Welt erschaffen.[8] Ja, Scotus Erigena geht in der Durchführung des Willensprimates bei Gott so weit, dass er ausdrücklich erklärt, durch göttliche Willensbestimmung könne eintreten, was gegen die Gesetze der Natur sei.[9] Es klingt hier zum ersten Male ein Gedanke an, der nachmalig von Duns Scotus, Occam und Descartes zu principieller Bedeutung erhoben worden ist.

Der starken Hervorhebung des göttlichen Willens als des

---

[6] Werner Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albert. — Wiener Denkschriften XXV p. 70 ff.

[7] Huber Joh. Scotus Erigena. München 1861.

[8] De praedest. II, 1 (Migne CXXII p. 360): Deus quidem omnia, quae fecit, sua propria voluntate, nulla vero necessitate fecit. Quid enim cogeret Deum, ut aliquid faceret? ... Deus est igitur Dei voluntas. II, 6 p. 364: Quaecunque Deus voluit fieri, necesse est, ut sint, quo debemus intelligere omne, quod voluit Deus fieri, necesse est, ut non aliter, quam ipse voluit, sit. ... Nihil aliud occurrit voluntatis divinae necessitas, nisi ea ipsa voluntas. Kaulich p. 129.

[9] De div. nat. III, 13 p. 661: Multa enim in ea (sc. spiritualium rerum natura) solent apparere, quae non secundum cognitas vel incognitas ipsius leges, sed ultra omnem legem divina voluntate, quae nulla lege concluditur, est enim lex legum et ratio rationum, mirabili et ineffabili modo fiunt. — ib. V, 33 p. 951: — nicht V, 37, wie Kaulich citiert — Humiliter concede posse fieri divina providentia administrante ea, quae et extra et contra naturam sunt. Kaulich p. 130. Huber p. 146.

wichtigsten Faktors im Processe der Weltschöpfung geht die unbegrenzte Anerkennung der Freiheit des menschlichen Willens parallel.[10] Der Wille, so sagt Erigena, schliesst jede Zwangsnöthigung aus; ein unfreier Wille ist nicht denkbar. Der menschliche Wille kann sich frei für das Gute oder Böse entscheiden, er steht mit dem Vermögen selbsteigener Determination[11] über den Einflüsterungen der Sinnlichkeit und den Rathschlägen der Vernunft, er ist jeder causal-nothwendigen Bedingtheit entzogen,[12] er ist absolut frei. Scotus Erigena zeigt sich in diesem seinem Indeterminismus durchaus abhängig von Augustin, ohne dass er freilich seiner Auffassung jene psychologische Vertiefung gegeben hätte, die uns bei Augustin so bedeutsam entgegentrat. Auch darin berührt sich Erigena mit Augustin, dass er den Intellectualismus, der ihm durch seine Beziehungen zum Neuplatonismus nahe gelegt war, nicht bis zur letzten Consequenz überwunden hat. Zwar weist er dem Willen des Menschen einen wesentlichen Antheil an der Apokatastase zu: nur die Creatur kann zu Gott, dem Endziel irdischer Strebethätigkeit, zurückkehren, die mit gutem Willen den Schöpfer sucht und durch wahre Liebe zu dem Urgrund alles Seins der höchsten Geschenke göttlicher Gnade sich würdig macht.[13] In der Vergottung aber, in jenem Momente, da der Mensch mit Gott eins wird,

---

[10] De praed. VIII, 2 p. 385: Tota animae natura voluntas. ib. V, 4 p. 377: Si humanam voluntatem aliqua causa praecedit, quae eam invitam extorqueat ad bona malave vel cogitanda vel agenda, sequitur non esse eam vere liberam, sed penitus eam non esse. ib. VI, 1 p. 380. Firmissime tenendum, nullum peccatum, hoc est malefactum, nullamque eius poenam aliunde nasci, nisi propria hominis voluntate, libero male utentis arbitrio.

[11] De praed. VIII, 6 p. 387: Quid enim aliud sentimus audientes liberum voluntatis arbitrium, nisi liberae voluntatis motum, quae omnia naturam humanae voluntatis exprimunt.

[12] De div. nat. V, 31 p. 944: Etenim causa totius peccati est, sive in angelo sive in homine, propria perversaque voluntas: ipsius autem perversae voluntatis causa in naturalibus motibus rationabilis et intellectualis creaturae non invenitur. Etenim bonum causa mali non potest esse; incausalis itaque est, omnique naturali origine carens. Stöckl I, 95. Huber p. 322. 350.

[13] Huber p. 401. Kaulich p. 224.

schweigt der Wille: hier geht das ganze Wesen des Menschen in den Intellect auf, der Gott in contemplativer Beschaulichkeit erfasst[14] und in dieser gottbeseligten Erkenntniss den idealsten Genuss und die reinste Befriedigung seines Strebens findet. Vor dem Anblicke des Höchsten verklingt willenlos des Menschen Sehnen und Trachten! —

Scottus Erigena hat auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie nur einen geringen Einfluss ausgeübt. Anklänge an den Pantheismus und andere Heterodoxien riefen mehrmals das kirchliche Verdammungsurtheil auf sein System herab, und so hat er im Mittelalter nur bei den Männern eine Zufluchtsstätte finden können, welche mit ihm jene häretischen Tendenzen theilten: den heterodoxen Mystikern des XII. Jahrhunderts und besonders Meister Eckhart.

Die nächste Folgezeit war überdies in ihren philosophischen Bestrebungen durchaus anderen Interessen zugewandt, als sie in der Richtung der erigenistischen Philosophie lagen.

Denn kaum war das Denken durch eine streng formallogische Bildung soweit erstarkt, dass grössere Aufgaben, als sie bisher dem wissenschaftlichen Bewusstsein sich dargeboten hatten, ihrer Lösung entgegensehen konnten, als schon das berühmte Problem auftauchte, an dem mehr denn drei Jahrhunderte hindurch die Künste einer subtilen Dialektik sich abmühen sollten. Das Problem der Universalien, dem gegenüber Porphyrius und Boëtius keine feste Stellung zu nehmen gewusst hatten, forderte die abendländischen Denker zu einer definitiven Lösung heraus, und bald entspann sich um diese ein Kampf der Meinungen, der mit solcher Energie geführt wurde, dass die Behandlung anderer

---

[14] De div. nat. V, 6 p. 874: Tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat, praeter illum solum intellectum, quo Creatorem suum contemplabitur. vgl. dagegen Bonaventura Itin. c. 7: In hoc transitu, si sit perfectus, oportet, quod relinquuntur omnes intellectuales operationes et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum.

Probleme des Wissens hinter der einen dialectischen Specialarbeit in den Hintergrund treten musste.[15]

Aus diesem Streite, der mit den Waffen der aristotelischen Syllogistik ausgefochten ward, ragen zwei Männer hervor, denen es gelang, gegenüber jener minutiösen Vertiefung in die logischen Studien, worin das Denken der meisten ihrer Zeitgenossen aufging, sich einen offenen Blick für die allgemeinen Aufgaben der Philosophie zu bewahren: Anselm v. Canterbury und Abälard. Sie vertreten zugleich die beiden Hauptrichtungen, in denen die Lösung des Universalienproblems versucht wurde, seitdem der Nominalismus seiner häretischen Consequenzen wegen (Tritheismus) mit dem Anathem belegt war.[16] Anselm ist Realist. Seinen platonischen Standpunkt[17] kennzeichnet vor allem der berühmte ontologische Gottesbeweis, der eine psychische Thatsache — das Gedachtwerden des allerrealsten Wesens — zu metaphysischer Existenz hypostasiert. — Es wäre unsere Pflicht, in diesem kurzen historischen Ueberblicke etwas eingehender bei Anselm zu verweilen, da einerseits er mehrfach auf Augustin zurückweist,[18] andererseits Duns Scotus

---

[15] Die berühmte Stelle in Porphyrius' Isagoge, an welche der Universalienstreit anknüpft, lautet im Urtext: Arist. ed. Acad. Boruss. IV, 1. a. 8: *αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, ἃ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε ἐν μόναις ψιλαῖς ἐννοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.* Boëtius' Stellung zum Universalienproblem charakterisieren folgende Verse Gotfrieds v. St. Victor, welche Hauréau I, 120 mittheilt:

> Assidet Boëtius stupens de hac lite,
> Audiens, quid hic et hic asserat perite,
> Et quid cui faveat, non discernit rite,
> Nec praesumit solvere litem definite.

Der erste Geschichtsschreiber des Universalienstreites ist Johannes v. Salisbury: Metal. II, 17 (V, 90) Polycrat. VII, 12 (IV, 126).

[16] Auf der Synode zu Soissons 1092/93. Ueber Roscellin und seinen Tritheismus vgl. Otto Frising. Gesta Frider. (Mon. Germ. XX, 376. 48) und Anselm Ep. II, 41 p. 1192 M.

[17] De fide trin. II p. 265. Engelhardt Ztschr. für hist. Theologie XVI, 94.

[18] Praef. Monol. p. 143; Epist. I, 68 p. 1129.

sich auf ihn beruft,[19] wenn es ihm darauf ankommt, seinen Indeterminismus durch kirchliche Autoritäten zu stützen.

In der That finden sich in Anselms Schriften mehrere Aeusserungen,[20] welche eine Deutung im Sinne des Indeterminismus und des Willensprimates verlangen: aber Anselms Psychologie des Willens, soweit man von ihr sprechen kann, ist zu sehr auf theologischem Boden erwachsen, als dass in ihr die Frage nach dem Verhältnisse des Willens zum Verstande eine eingehende wissenschaftliche Erörterung hätte finden können. Anselms Bedeutung für die mittelalterliche Philosophie liegt nach einer anderen Seite hin; er hat zum ersten Male die Aufgabe, deren Lösung die Scholastik sich zum Ziel setzte, formuliert: die Dogmen, welche die Kirche zu glauben lehrt, soll der Intellect vernunftmässig begründen. Deus homo, sagt das Dogma, cur Deus homo? fragt die Scholastik.[21]

Anselm ist entschiedener Platoniker: Abälard ward von seinen Zeitgenossen Peripateticus noster Palatinus genannt.[22] Er verdient diesen Namen nach mehr als einer Richtung hin; aristotelisch ist sein Sermonismus, durch den er zwischen den Extremen des Nominalismus und Realismus einen Compromiss zu stiften sucht, aristotelisch ist weiterhin die Erklärung der logischen Individuation: an das genus als die Materie tritt die differentia specifica als die Form und erzeugt mit ihr das logische Einzelwesen, die species.[23] Abälard zeigt eine fernere An-

---

[19] Op. Ox. II dist. 25. qu. 1 (VI, 874) citiert aus Anselm de conc. virg. c. 4 p. 438: voluntas movet nos tamquam sua instrumenta.

[20] Kaulich p. 305. Ritter VII, 325. Dial. de lib. c. 5 p. 497. De concord. praesc. qu. 3. c. 2 p. 523. De conc. virg. 4 p. 438: Deus nos et potestatem, quae in nobis est, subiecit voluntati, ut ad imperium eius non possimus non movere nos, et facere quod vult; imo illa movet nos, velut instrumenta sua et facit opera, quae videmur facere; nec nos possumus illi per nos resistere; nec opera, quae facit, possunt non fieri; dominae, quam Deus nobis dedit, nec possumus nec debemus non obedire.

[21] Kuno Fischer Gesch. d. neueren Philos. I, 1 p. 67.

[22] Joh. Sarres. Met. I, 5 (V, 21). Kaulich p. 395. Engelhardt l. c. p. 113.

[23] Cousin Oeuvres inéd. d'Abélard. Dialect p. 486: in constitu-

näherung an aristotelische Gedanken — oder, wenn man lieber will, eine Abwendung von Augustin — darin, dass er die Functionen des Willens von der Erkenntniss abhängig macht. Das liberum arbitrium definiert er nicht als das Vermögen idem velle ac nolle, sondern als die Fähigkeit der Seele, mit sich über den Gegenstand, der dem Begehren sich präsentiert, zu berathen, über das zu urtheilen, was man zu thun oder zu unterlassen sich vornimmt.[24] Nicht was einer vollbringt, sondern in welcher Absicht und Gesinnung er es ausführt, ist für die Beurtheilung der Handlung massgebend. Nur die Intention, nicht die That, belohnt oder bestraft Gott.[25]

So nimmt der Gegensatz der beiden Autoritäten Aristoteles und Plato — aber Plato immer im augustinischen Gewande — in seiner scharfen Zuspitzung auf die Willenslehre bei Abälard und Anselm zum ersten Male greifbare Gestalt an. Aristoteles' intellectueller Determinismus und Augustins Indeterminismus stehen einander gegenüber: es ist dieselbe Antithese, die zwei Jahrhunderte später die Scholastik in zwei feindliche Heerlager zerspalten hat.

Nach Abälard beginnt eine reiche logische Bewegung;[26] mit erbitterter Leidenschaftlichkeit ward das Problem der Universalien discutiert: aber je übermüthiger und toller die

---

tione speciei genus, quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit. Kaulich p. 401.

[24] Ritter VII,415. Stöckl I,261. Introduct. ad theol. III, 1110M. (ed. Cousin II p. 147): Liberum autem arbitrium diffinientes Philosophi dixerunt liberum de voluntate iudicium. Arbitrium quippe est ipsa deliberatio sive diiudicatio animi, qua se aliquid facere vel dimittere quilibet proponit. . . . Ubi ergo ratio animi non est, per quam aliud deliberari possit et diiudicari . . . . liberum nequaqum est arbitrium. Comm. in ep. ad Rom. 2. 5 p. 867 M.: Liberum arbitrium nihil aliud esse quam ipsam animi facultatem deliberandi ac diiudicandi id, quod velit facere, an scilicet sit faciendum an non, quod elegerit sequendum. cf. Brentano Psych. d. Arist. p. 156.

[25] Scito de ipsum (Ethica) III p. 644: Non enim, quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere. sed in intentione meritum operantis vell aus consistit. vgl. Ziegler in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie zu Ehren Zellers 1884. p. 205 ff

[26] Prantl Geschichte der Logik II, 113.

Dialektik sich geberdete und je ärmer sie an fruchtbaren Resultaten wurde, um so unvermeidlicher war eine Reaction. Sie erfolgte nach mehreren Richtungen hin und manifestiert sich einmal in der Erneuerung der platonischen Naturphilosophie durch die Männer, die man κατ' ἐξοχήν die Platoniker des Mittelalters zu nennen pflegt; sodann in der systematischen Zusammenfassung der kirchlichen Glaubenslehren durch Petrus den Lombarden; am ausgesprochensten endlich in der Mystik.[27] Das Gemüth suchte die innere Befriedigung, welche die Klopffechtereien der Dialektik nicht gewähren konnten, in der contemplativen Erfassung der höchsten Heilswahrheiten, in der weltentrückten, glaubensinnigen Versenkung in die Gottesidee: Abkehr von der Sinnenwelt und Hinstreben zu transcendenter Erkenntniss ist der Grundzug der Mystik, der duftigsten Blüthe des mittelalterlichen Geisteslebens. Die Mystik des XII. Jahrhunderts, die in Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard v. St. Victor hervorragende Vertreter gefunden hat, zeichnet sich durch eine besondere Vorliebe für psychologische Untersuchungen aus, in denen die Studien, welche Alcuin im VIII. Jahrhundert inauguriert hatte, und die von seinen Schülern fortgesetzt worden waren, wieder aufgenommen wurden. Aus dieser historischen Anknüpfung erklärt es sich, dass die Psychologie dieser Mystiker, speciell die der Victoriner, im wesentlichen auf einer Umdeutung und Erweiterung platonisch-augustinischer Gedanken basiert.[28] Ihre platonische Tendenz tritt namentlich da zu

---

[27] cf. Bernh. Clarevall. Serm. III in die Pent. p. 332 M. Numquid, quia Platonis argutias, Aristotelis versutias intellexi aut ut intelligerem laboravi? Absit, inquam, sed quia testimonia tua exquisivi. Hugo v. St. Vict. de sap. an. p. 646 M.

[28] Dass die Victoriner die arabischen Philosophen und ihre Commentare zu Aristoteles bereits gekannt und benutzt haben, wie Kaulich: Die Lehren des Hugo u. Richard v. St. Victor in: Abh. der kgl. Böhm. Gesellsch. der Wiss. V. Folge. XIII. Bd. p. 4 gegen Jourdain-Stahr Geschichte der aristotelischen Schriften p. 246 behauptet, ist kaum anzunehmen. K. beruft sich einzig auf Hugo Annot. eluc. in Joh. XI p. 339: Item Avicenna: duo contraria simul in eodem esse non possunt; diese Worte können sehr gut ein Zusatz von späterer Hand sein, oder — was mir noch wahrscheinlicher ist — sie beziehen sich auf

Tage, wo der Versuch gemacht wird, die Erkenntnissstufen aufzuzeigen, in denen die denkende Seele von der Welt zu Gott sich emporhebt. Hugo nennt deren drei, cogitatio, meditatio, contemplatio: ihnen entsprechen bei Plato δόξα, διάνοια, νοῦς.

Die Hinneigung zu Augustin bekundet sich in der starken Betonung der Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus,[30] der bei ihnen, wie bei Augustin, zum Primat des Willens führt. Das liberum arbitrium, so sagt Hugo, ist durch das Zusammenwirken des Willens und des Verstandes bedingt. Der Verstand hält dem Willen das Object des Begehrens vor, er weist dem Wollen den Weg; aber weiter erstreckt sich sein Einfluss auf das praktische Vermögen der Seele nicht. Denn dieses ist keineswegs unabweislich an das gebunden, was ihm der Verstand darbietet. Im Gegentheil: der Wille vermag gegen die bessere Einsicht der Vernunft zu handeln und die Rathschläge, die er von dort empfängt, abzulehnen. Der Wille steht über dem Verstande![31] Der Tendenz der griechischen Philosophie gegen-

---

Aug. Ench. ad Laur. XIV (VI, 238): Nulli rei duo simul inesse contraria, und es ist statt Avicenna Augustinus zu lesen.

[29] Siebeck I,2 p. 419; Eucken Gesch. der philos. Terminologie p. 66.

[30] Hugo v. St. Victor De sacr. fid. IV, 1 p. 233: Prima rerum omnium causa est voluntas Creatoris quam nulla praecedens causa movit, quia aeterna est nec subsequens aliqua confirmat. Summ. sent. III, 8 p. 102: Ea voluntas semper a necessitate libera est. Ubi enim necessitas ibi non libertas ... nec voluntas et ideo nec meritum. Bernh. Clarev. de grat. et lib. arb. II, 5 p. 1004: Vita, sensus, appetitus, memoria, ingenium et si qua talia sunt, eo ipso subiacent necessitati, qua non plene subdita sunt voluntati. Richard v. St. Victor de statu int. hom. tr. I p. 1118: Inter omnia creationis bona nihil in homine sublimius, nil dignius libero arbitrio.... Caput totum regit corpus et liberum arbitrium omnium, quae in homine sunt, regimen et moderamen conditionis iure suscepit. Stöckl I, 296. 372.

[31] Hugo Summa sent. III, 8 p. 101: Liberum arbitrium est habilitas rationalis qua bonum eligitur ... vel malum. Et consistit in duobus: in voluntate et ratione. Liberum namque dicitur, quantum ad voluntatem, arbitrium, quantum ad rationem. Rationis est videre, quid sit eligendum vel non: voluntatis est appetere. Et ita ratio tamquam

über, das Glück des Menschen in die Bethätigung des Verstandes zu verlegen und in der Weisheit das höchste Gut zu erblicken, das den Menschen zu Theil werden kann, hält die Mystik an dem Apostelwort fest: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.[32] Alle Erkenntniss, deren der Mensch aus sich fähig ist, bleibt immer nur unvollkommen:[33] sie muss vollendet werden durch die Liebe. Denkend und wollend, Gott erkennend und ihn liebend, schwebt die gottsuchende Seele ihrem Ziele zu. Die ganze Fülle des Wissens strömt auf die Seele ein, die Gott wahrhaft liebt, ungeahnte Wunder thun vor ihren Augen sich auf, in weite Fernen öffnet sich ihr Blick. In der Liebe Gottes erfasst sie die Erkenntniss des All, in dem reinen, von allem Irdischen abgelösten Wollen findet die Seele ihr höchstes, lauterstes Glück.[34] Das sind die Consequenzen, bis zu denen die Mystik den Primat des Willens verfolgt hat.

Durch die enge Anlehnung an Augustin war die Gefahr der Heterodoxie, der jedes mystische System leicht ausgesetzt ist, von den Victorinern glücklich vermieden worden. Die Mystik musste aber in Widerstreit mit der Kirchenlehre gerathen, sobald sie den platonischen und neuplatonischen Principien, welche in ihr lagen, in grösserem Umfange Raum gewährte, als es die Rechtgläubigkeit zuliess. Schon im XII. Jahrhundert geht mit der orthodoxen Mystik, die an der Schule von St. Victor einen festen Rückhalt hatte, eine heterodoxe parallel, als deren Vertreter Amalrich v. Bena,

---

pedissequa monstrat viam consulendo illud, quod videt faciendum, dissuadendo contrarium; voluntas tamquam domina ducit secum rationem... Non enim trahitur voluntas a ratione, sed solum modo monstrat ratio, quod appetere debeat voluntas. Ratio vero trahitur a voluntate, etiam in iis, quae sunt contra rationem. Naturaliter namque ratio contradicit, hoc est non illud esse faciendum iudicat: et tamen vincitur et consentit.

[32] Hugo Miscell. I, 19 p. 488. Ritter VII, 541. cf. Dante Parad. III, 70 mit Philalethes' Commentar p. 40.

[33] Hugo Erud. didasc. I, 12 p. 749: Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri.

[34] Hugo Expos. in Hier. Coel. Dionys. IV p. 1001. Ecce quid charitas facit? Solis animis diligentibus Deum abscondita divina manifesta facta dicuntur. . . . Interna namque et aeterna bona rationales

David von Dinanto u. a. genannt werden.[35] Das Ueberwiegen neuplatonischer Gedanken, vor allem der Anschluss an Scotus Erigena, der im Mittelalter die neuplatonische Tradition fortgepflanzt hat, gaben ihrer Philosophie einen pantheistischen Charakter, der das kirchliche Verdammungsurtheil geradezu herausforderte. Doch sind wir über diese heterodoxen Mystiker im einzelnen zu wenig unterrichtet, als dass wir ihren Gegensatz gegen die Victoriner genauer als in allgemeinen Formeln fixieren könnten. Erst im XIII. Jahrhundert hat sich die Antithese zwischen orthodoxer und heterodoxer Mystik schärfer herausgebildet und hat sich — so bei Bonaventura und Meister Eckhart — auch in der Frage nach dem Rangverhältniss der beiden Seelenvermögen Wille und Verstand deutlich ausgeprägt.

Durch die Mystik gelangte der Platonismus noch einmal zu voller Herrschaft: kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Richards von St. Victor begann der Aristotelismus seinen Siegeszug durch das christliche Abendland.

Die Kenntniss des ganzen Aristoteles ist dem Mittelalter durch die Araber und Juden vermittelt worden, bei denen der Stagirit die einzige philosophische Autorität war. Avicenna, Avempace, Averroes,[36] Moses Maimonides, sie alle erblicken in der Commentierung der aristotelischen Schriften ihre Lebensaufgabe. Durch die Beziehungen dieser Philosophen zu Aristoteles war die entschiedene Bevorzugung der Verstandesfunctionen vor dem Willen unmittelbar gegeben. Hierzu kommt, dass die jüdisch-arabische Speculation in

animi per solam charitatem percipiunt. . . . Nisi enim diligerent non intelligerent, quia non intelliguntur, nisi cum diliguntur. . . . Ecce quomodo sola Charitas revelat ea, quae abscondita sunt Dei. — In der „himmlischen Hierarchie“ stehen die Seraphim, welche Gott lieben, über den Cherubim, welche ihn erkennen. Hierauf hat sich später Duns Scotus berufen. vgl. Philalethes zu Dante Parad. XI, 39 p. 142, 5 und Parad. XXVIII, 98 p. 377 ff. Kaulich in der erwähnten Abh. p. 16.

[35] Ritter VII, 620 ff. Huber Scotus Erigena p. 434. Preger Gesch. der deutschen Mystik I, 173 ff.

[36] „Der grosse Commentator“. Dante Inf. IV, 143.

wesentlichen Punkten vom Neuplatonismus beeinflusst war,[37] und dass der Fatalismus des Koran für die Freiheit der Willensäusserungen keinen Platz liess.[38] Dies alles trug dazu bei, in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters einem absoluten Intellectualismus zum Siege zu verhelfen, der die Vernunft zum letzten Grunde alles Seins macht, zum Principe der menschlichen nicht minder als der göttlichen Handlungen.[39] Nur ein jüdischer Philosoph des XI. Jahrhunderts hat sich diesem Gedankenkreise zu entziehen vermocht: Avicebron (Salomon ben Gebirol), der auch um dessentwillen unser besonderes Interesse beansprucht, weil er nachhaltiger als irgend einer seiner Zeitgenossen auf Duns Scotus eingewirkt hat.[40] Avicebron steht zu der arabisch-jüdischen Scholastik in einem ähnlichen Verhältniss wie Duns Scotus zum Thomismus. Er stellt sich dem Aristotelismus kritisch gegenüber und nähert sich dem Neuplatonismus; aber er bricht der Philosophie des *νοῦς* ihre intellectualistische Spitze ab und erhebt, so sehr er sonst die neuplatonische Anschauungsweise zu der seinigen macht, den Willen zum Princip der Weltschöpfung;[41] so weist er auf Origenes und Scotus Erigena zurück und bereitet

[37] Stöckl II, 32. Dilthey I, 339. 405.

[38] Stöckl II, 56. 118.

[39] ib. p. 103 ff. 134.

[40] Dass Avicebrons Fons vitae mit der Mekor chajim des jüdischen Philosophen und Dichters Salomon ben Gebirol (1020—1070) identisch ist, hat Munk 1846 entdeckt; vgl. dessen Mélanges de philosophie juive et arabe. 1852. — Zu Anfang der fünfziger Jahre fand Seyerlen in der Bibliothek Mazarine zu Paris den lateinischen Text des Fons vitae, welchen Dominico Gundisalvi hat anfertigen lassen, und welcher von den Scholastikern benutzt worden ist. Seyerlen theilte seinen Fund im Auszuge mit in den Tübinger Theolog. Jahrbüchern XV u. XVI 1856 u. 1857. Der folgenden Darstellung liegt Seyerlens Publikation zu Grunde. Avicebron giebt an, dass er noch einen eigenen Tractat über den Willen geschrieben habe, von dem sich aber nichts erhalten zu haben scheint: et iam disposui verba de his omnibus in libro qui tractat de scientia voluntatis et hic liber vocatur: origo largitatis et debet legi post hunc et per illum scies certitudinem creationis. Seyerlen XV, 491.

[41] XVI, 333: Ligans materiam et formam est voluntas, quae est

anderseits auf Duns Scotus vor. Avicebron, der Verfasser des Fons vitæ, welches Werk in der lateinischen Uebersetzung des Dominico Gundisalvi bezeichnender Weise den Titel „de materia universali" führt, war den Scholastikern besonders durch seine Lehre von der allgemeinen Materie, dem Substrat aller körperlichen und geistigen Substanzen, bekannt. Albert und Thomas bekämpften diese Auffassung, Duns Scotus adoptierte sie in seiner materia primo-prima.[42]

Im Anfang der Welt, so erzählte Avicebron im Fons vitæ, existierte nur Gott und die allgemeine Materie. Die Fülle der Formen, durch deren Vereinigung mit der Materie die Einzeldinge entstehen sollten, lag beschlossen im Willen Gottes.

Da liess Gott einen Strahl des Lichts in das finstere Chaos der formlosen Materie fallen: der Strahl erweckte in der Materie das sehnsüchtige Verlangen nach dem ganzen Lichte, und der göttliche Wille erwiderte diese Liebe dadurch, dass er die Form als den Abglanz seines Willens und Wesens in die Materie einfliessen liess. So sättigte sich die Materie an dem Willen des Einen, sie nahm die allgemeine Form als den Ausfluss ihrer Liebe zu Gott ganz in sich auf und ward dadurch wissend: die erste und zugleich reinste Verbindung von Materie und Form war die Intelligenz.[43] Auf

superior illis, quia unitio formae et materiae non est nisi ex impressione unitatis in illis. Stöckl II, 64 citiert aus Albertus Magnus: Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocari confinxit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit . . . quia in intellectuali natura omnium motor et determinator est voluntas: facit enim, si vult, et intelligit, si vult: infinitum ergo cum sit primum principium, ad actum determinatur per voluntatem. — Ritter VIII, 103. Stöckl II, 134.

[42] De rer. princ. VIII, 24 (III, 52). Ego autem ad positionem Avicembroni redeo et primam partem, scilicet, quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus, sit materia teneo. Werner Joh. Duns Scotus. 1881. p. 63. Schneid Aristoteles in der Scholastik. 1875. p. 126. Mit Duns Scotus stimmt Bonaventura überein. Stöckl II, 886.

[43] XVI, 335: Quia enim materia prima proxima est unitati, debet, ut de eius lumine et virtute fluat in eam, per quod moveatur ut desideret ad illam . . . Per hoc quod materia est proxima unitati, compellitur acquirere ab ea lumen, quousque influat super eam

die Intelligenz folgten nun noch viele andere Synthesen der beiden metaphysischen Componenten; je weiter aber Materie und Form vom Willen sich entfernten, um so weniger konnte die reine Einheit ihrer Verbindung erhalten bleiben; der Unterschied drängte sich in sie und so entstand die Vielheit der mannigfach differenzierten Erscheinungswelt. Die sublunarischen Verknüpfungen von Materie und Form streben aber zur Einheit zurück, und in einer allgemeinen Apokatastase kehrt Alles wieder in den Willen des Einen zurück, von dem es ausging.[44] In dem Willen Gottes hat alles Weltgeschehen seinen ersten Grund und sein letztes Ziel!

Der Primat des Willens, der den principiellen Begriff der Metaphysik Avicebrons bildet, erscheint nirgends in der mittelalterlichen Philosophie in so anmuthigem Gewande als beim Verfasser des Fons vitæ: es ist, als ob Plato's ἔρως diese geistvolle Gedankendichtung inspiriert hätte.

Die anderen Philosophen des XI. und XII. Jahrhunderts kommen für die Fragen, mit denen wir uns hier beschäftigen, nicht in Betracht. Wir können daher mit Avicebron den Ueberblick über die erste Periode der mittelalterlichen Philosophie, von dem Wiederaufleben der klassischen Studien unter Karl dem Grossen bis zum Bekanntwerden des ganzen Aristoteles, schliessen. — Fassen wir das Resultat der in diesem Abschnitte geführten Untersuchungen kurz zusammen, so ergiebt sich folgendes: Augustins Indeterminismus wird in vollem Umfange aufgenommen von Scotus Erigena, der jedoch in seiner Eschatologie in noch höherem Masse als Augustin dem Intellectualismus unterliegt, den er sonst zu überwinden trachtet. Bei Anselm und Abälard

---

voluntas formam universalem in effectum, ut uniatur cum ea compleaturque natura eius et fiat intelligentia.

[44] XVI, 336: Omnia opposita et contraria inquirunt unitionem ... et radix communis in hoc est, quod unitas vincit omnia et est diffusa in omnibus et retentrix omnium. — Ich will noch bemerken, dass L. Stein Die Willensfreiheit u. ihr Verhältniss zur göttl. Praescienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. (Halle 1881) auf Ibn Gebirols Willenslehre nicht eingeht.

dämmert zum ersten Mal der Gegensatz zwischen Scotismus und Thomismus herauf, allein wir vermissen bei ihnen jedwedes tiefere Eingehen auf die hier einschlägigen Probleme: die Tradition muss die Empirie und die eigene Theorie ersetzen. Nur die orthodoxen Mystiker des XII. Jahrhunderts gehen in soweit über das traditionell Gegebene hinaus, als sie den Willensprimat nach allen Seiten hin, namentlich auch in der Eschatologie, consequent durchführen. Die arabisch-jüdische Philosophie endlich war durch ihre eigenthümliche Entwicklung von vornherein zum Intellectualismus prädestiniert, der nur an Avicebron einen Gegner gefunden hat; aber auch Avicebron, der Origenes des Mittelalters, betrachtet den Willen fast ausschliesslich als den metaphysischen Factor und nur nebenbei als die psychische Kraft des Menschen.

Und wie nun Origenes an Augustin einen Nachfolger fand, der die Mängel und Lücken seiner Willenslehre ergänzte, so hat Duns Scotus Avicebrons Auffassung nach der Seite des menschlichen Willens hin in grossartiger Weise erweitert und zum Abschluss gebracht. — Doch wir müssen, bevor wir uns mit Duns Scotus einlässlicher beschäftigen können, noch der Ausgestaltung der christlichen Speculation unter der autoritativen Geltung des Aristotelismus gedenken. Wir müssen dies um so mehr thun, als Duns Scotus durchweg von einer Kritik seiner Vorgänger ausgeht, so dass sich uns das volle Verständniss seiner Willenspsychologie nur dann erschliessen wird, wenn wir zuvor darstellen, wie die Lehren vom Verstandes- und Willensprimat in den verschiedenen Denkrichtungen des XIII. Jahrhunderts ausgebildet worden sind.

§ 5.

Verstandes- und Willensprimat in der Scholastik und Mystik des XIII. Jhdts.

Seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts war das aristotelische System in relativer Reinheit und Vollständigkeit dem christlichen Abendlande bekannt geworden. Mit unermüd-

lichem Eifer bemächtigte man sich des neuen Bildungsstoffes, und ein reges Geistesleben suchte den Vollgehalt der kirchlich-gläubigen Ueberzeugung mit den Formen der aristotelischen Wissenschaft auszusöhnen. Aristoteles ward die regula veritatis, præcessor Christi in rebus naturalibus genannt; Dante preist ihn als „den Meister Jener, die, durch Wissen berühmt, im Kreis der Philosophen sitzen“.

Aber man würde irren, wenn man glauben wollte, dass die gesammte Philosophie des XIII. Jahrhunderts in der unbedingten Hingabe an die eine Autorität des Aristoteles ihr Genügen gefunden hätte. Schon bald nach der Receptiòn des Aristotelismus bilden sich innerhalb der Scholastik mannigfache Gegensätze heraus, welche schliesslich in der Antithese des Scotismus gegen den Thomismus eine systematische Zusammenfassung erhalten haben. Zwischen den beiden Bettelorden, deren Gründung in die ersten Jahre des XIII. Jahrhunderts fällt, bestand schon frühzeitig eine grosse Rivalität, welche sich auch auf das wissenschaftliche Gebiet übertrug. Während die Dominikaner die Lösung der Aufgabe verfolgten, den Aristotelismus als kirchlich sanctionierte Philosophie zu etablieren, gingen die Franciskaner, ohne von der mächtigen Strömung, welche ihre Zeit beherrschte, unberührt zu bleiben, auf die kirchlichen Autoritäten eines Augustin und Anselm zurück und brachten dadurch den Platonismus zu erneutem Ansehen.[1] In diesen Hauptrichtungen, in welche die Scholastik jener Zeit auseinanderging, erfuhr nun die Controverse in der Auffassung des Verhältnisses von Wille und Verstand, die uns bei Anselm und Abälard zum ersten Male in fassbarer Erscheinung begegnete, eine stetig zunehmende Verschärfung. In den philosophischen Disputierübungen dieser Zeit kehrt die Frage: utra potentia nobilior, voluntas an intellectus? immer wieder,[2] und die Antwort, mit der man sie zu lösen suchte, bildete eine der signifikantesten Unterscheidungslehren der verschiedenen philosophi-

---

[1] Werner S. B. (= Sitzungsberichte d. Wiener Akademie) Bd. 82. 1876. p. 108.

[2] Vgl. besonders Meister Eckhart 270, 22. 138, 15 (ed. Pfeiffer).

schen Parteien: die Dominikaner proclamierten, der aristotelischen Tendenz ihrer Speculation getreu, den Verstandesprimat, während die Franciskaner, an der augustinischen Tradition festhaltend, im Willen die herrschende Function im psychischen Organismus erkannten. Wir heben zur Charakteristik des eben Gesagten aus der reichen Geistesbewegung des XIII. Jahrhunderts, um uns nicht zu sehr ins Breite zu verlieren, nur einige Gestalten hervor, die in ihrer gegensätzlichen Stellung zu einander uns zeigen können, in welcher Weise Indeterminismus und intellectueller Determinismus, Willens- und Verstandesprimat, bereits in der Blüthezeit der Scholastik einander gegenüberstanden.

Albertus Magnus gebührt das Verdienst, zum ersten Male den peripatetisierenden Standpunkt der christlichen Philosophie mit consequenter Entschiedenheit vertreten zu haben. Albert steht fast gänzlich unter dem Banne der aristotelischen Weltanschauung und entzieht sich nur da, wo der Anschluss an Aristoteles einen offenen Conflict mit der Kirchenlehre involvieren würde, der Autorität des Stagiriten.[3] Jene Aufgabe, welche Anselm im XI. Jahrhundert der Scholastik gestellt hatte, sucht er dadurch zu lösen, dass er die summa fidei, welche in den Dogmen fixiert vorlag, nach den Begriffen des aristotelischen Systems vernunftmässig verarbeitet.[4] — Alberts Willenslehre ist in ihrer relativen Unfertigkeit ein getreues Abbild der aristotelischen Thelematologie.[5] Allerdings zieht Albert die Thatsache des liberum arbitrium nicht in Zweifel; er hebt des öftern hervor, dass unsere Handlungen der freien Activität des Willens entstammen:[6] aber er ist nicht dazu gekommen, den Begriff des Willens als des Vermögens individueller Selbstbestimmung mit voller Klarheit zu erfassen. Bei ihm erscheint, wie bei Aristoteles, der Wille, der als das von der

---

[3] v. Hertling Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. 1880. p 30.

[4] Sighart Albertus Magnus. 1857. p. 303.

[5] Werner D. S. (= Denkschriften d. Wiener Akademie) XXV, p. 143 ff.

[6] Stöckl II, 416.

Vernunft geleitetete Begehren definiert wird, abhängig von den Verstandesfunctionen. Das schlechthin Gute, das bonum per se, welches der Wille nur auf Grund einer voraufgegangenen Verstandeserkenntniss begehren kann, ist das Object und das Ziel des Strebens der anima rationalis. Durch diese Auffassung, in der Albert seinem Meister folgt, hat er für die Scholastik, ähnlich wie Socrates für die griechische Philosophie, den intellectuellen Determinismus[7] inauguriert, der von seiner Schule wissenschaftlich durchgebildet worden ist. Erst Duns Scotus hat mit ihm definitiv gebrochen, der darin zu Augustin, dem Ueberwinder des griechischen Intellectualismus, in eine eigenthümliche Parallele tritt.

Albertus Magnus stellen wir Wilhelm von Auvergne gegenüber. Während Albert in dem Habitus seines Denkens von Aristoteles beeinflusst ist, steht Wilhelm von Auvergne, namentlich in seiner Psychologie, noch völlig auf dem Boden der platonisch-augustinischen Anschauungsweise.[8] Wilhelm unterscheidet im Menschen eine potestas intellectiva, die im Verstande wurzelt, und eine potestas imperativa et executiva. Die letztere hat ihren Sitz im Willen, der sui iuris suæque potestatis d. h. frei waltet. Das Rangverhältniss dieser beiden Mächte, aus denen des Menschen Denken und Wollen, Erkennen und Handeln resultiert, bestimmt er so, dass er den Willen über den Verstand stellt.

Der Wille, nicht der Verstand, beherrscht die Functionen der menschlichen Seele: er ist der Souverain, dem der Intellect, der Berather der praktischen Seelenthätigkeit, dienen muss; den Vollkommenheiten der virtus imperativa gebührt darum auch der Vorzug vor jenen der virtus intellectiva: die Liebe ist vorzüglicher als die Weisheit![9] So geht bei Wilhelm v. Auvergne Platonismus und Willensprimat Hand in Hand.

---

[7] Ritter VIII, 230 citiert aus: De int. et int. II, 8 p 259 a Homo, in quantum homo, solus est intellectus. cf. Sighart l. c p. 363.: „Die höchste Glückseligkeit besteht dann, wenn die Intelligenz im Zustande der Betrachtung ist.“

[8] Werner S. B. Bd. 73, 1873. p. 265. Schneid p. 46.

[9] Werner l. c. p. 287.

Alberts Lehre, die in mancher Beziehung noch unvollkommen und lückenhaft war, ist durch seinen grössten Schüler, Thomas von Aquino, in umfassender Weise zu einem grossartigen Systeme ausgebaut worden. In Thomas hat die Scholastik ihren Höhepunkt erreicht; er hat am glücklichsten die Synthese zwischen gläubiger Ueberzeugung und vernunftmässiger Speculation vollzogen und hat Anselms Aufgabe so vollständig gelöst, als sie überhaupt gelöst werden konnte.

Thomas ist Aristoteliker; das kirchliche Dogma leiht ihm den Inhalt, Aristoteles die Form seines Philosophierens: auf aristotelischer Grundlage baut sich seine christliche Weltanschauung auf.

In das thomistische System ist ein gut Theil des Intellectualismus übergegangen, der den eigenthümlichen Charakter der aristotelischen Philosophie bildet.[10] Wenn jene intellectualistische Tendenz bei Aristoteles sich vornehmlich darin kund that, dass das Wollen nur als eine besondere Art des Denkens aufgefasst wurde, so manifestiert sich dieselbe bei Thomas, der Wille und Verstand in realer Trennung auseinanderzuhalten bemüht ist, darin, dass dem Verstande ein höherer Werth zugesprochen wird als dem Willen. Bei Thomas begegnen wir zum ersten Male einer eingehenden, nach den strengen Gesetzen der aristotelischen Syllogistik fortschreitenden Discussion der Frage: utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus?[11] Nach einer subtilen Untersuchung entscheidet sich Thomas dafür, dem Verstand den Primat über den Willen zuzuerkennen. Die Argumentationen, durch welche er seine Auffassung zu begründen versucht, basieren im wesentlichen auf einer Vergleichung jener beiden Seelenpotenzen nach ihren Objecten, ihrem Habitus und ihrer Thätigkeit, besonders ihrer Einwirkung auf einander.

---

[10] Dilthey I, 408. 1.

[11] cf. Summa Theol. I qu. 82. art. 3. Contra gent. III, 25. De verit. XXII, 11. Stöckl II, 646. Werner der hl. Thomas. II, 450 ff. Knauer Grundlinien zur aristotelisch-thomist. Psychologie. 1885. p. 207 ff. Combes Psychologie de St. Thomas. 1860. p. 350.

Das Object des Intellectes ist einfacher und absoluter als das Object des Willens. Denn das Verstandesobject ist der reine Begriff des begehrenswerthen Guten, die ratio boni appetibilis, während der Wille das Gute erfasst, wie es in zeitlicher und räumlicher Determination sich darbietet. Je einfacher und absoluter aber ein Gegenstand ist, um so reiner ist sein Sein, und um so vornehmer ist er. Daher ist das Object des Verstandes vorzüglicher als dasjenige des Willens: folglich steht der Intellect über dem Willen. [12]

Nach Aristoteles beruht weiterhin die Eudæmonie des Menschen auf einer Bethätigung seiner intellectiven Kräfte, durch die er zur Contemplation Gottes und der höchsten Wahrheiten gelangt. In der Anschauung Gottes, also in einem Acte des theoretischen Verstandes, findet der Glückseligkeitstrieb, der allen Menschen innewohnt, seine Befriedigung. Daraus folgt der Vorrang des Verstandes vor dem Willen, weil er die Seele einem höheren Ziele und einer höheren Vollendung entgegenführt als der Wille, weil der Habitus des Willens, die Liebe, hinter der Weisheit zurücksteht. [13]

---

[12] vgl. ausser der bei Stöckl II, 647 angeführten Stelle: De verit. XXII, 11 (p. 38 a, ed. Venedig 1753). Sic igitur potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate, sicut habere id, quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem quam velle lapidem, eo quod forma lapidis nobiliori modo est in intellectu, secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa, secundum quod a voluntate desideratur. Werner l. c. p. 453.

[13] Contra gent. IV, 42 . 1 (p. 473 b, ed. Venedig 1753). Ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae. ib. III, 25. 10 p. 242 b. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuius libet substantiae intellectualis cognoscere Deum. Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo Ethic. (X, 8. p. 1178 b 7: ἡ δὲ τέλεια εὐδαιμονία, ὅτι θεωρητική τις ἐστιν ἐνέργεια κ. τ. λ) concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam,

Thomas sucht ein letztes Argument für den Verstandesprimat aus der Betrachtung der psychischen Vorgänge in der Willens- und Verstandesthätigkeit zu gewinnen.[14] Dieser Beweis knüpft an die Reproduction des aristotelischen Gedankens an, dass der Wille ein *κινούμενον κινοῦν*, ein motum movens ist, denn er wird von dem appetibile bewegt und bewegt seinerseits den Mechanismus der Seele und des Körpers.

Der Intellect präsentiert dem vernunftgeleiteten Begehren, d. h. dem Willen, in dem erkannten Guten das Object seines Strebens; denn Jeder will nur das Gute. Die Einsicht in das Gute, die Verstandeserkenntniss, ist also ein wesentliches Motiv in jeder Willensentscheidung. Des näheren hat Thomas die Art dieser Motivation des Willens durch den Verstand dahin bestimmt, dass er zwischen motus per modum finis und motus per modum agentis unterscheidet. Der

---

quantum ad speculationem optimi speculabilis. Quodl. VIII, 19. p. 410. Deo coniungimur per actum intellectus et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Summ. Theol. l. c. p. 334 a ed. Rom 1773. -- cf. Werner l. c. p. 467. Schneid p. 142. Redepenning Ueber den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral d. Th. v. A. 1875. p. 7. 11. Dante Parad. XXVIII, 109:

Hieraus lässt sich erkennen, dass begründet
Das Seligsein ist auf den Act des Schauens,
Und nicht auf den des Liebens, der dann folget.

[14] Contra gent. III, 26. p. 245 a. Quod autem ratio proponit voluntatem esse altiorem intellectu quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. Voluntas enim, in quantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum; voluntas autem movet intellectum quasi per accidens in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur, quod intellectus actu intelligit et in hoc ipso voluntatem praecedit. Numquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet, ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum, quo agens movere dicitur, intellectus autem voluntatem per modum, quo finis movet; nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis: unde apparet intellectum simpliciter esse voluntate altiorem, voluntatem vero intellectu per accidens. cf. De verit XXII, 12. Siebeck I, 2. 470. Redepenning l. c. p. 22. Philalethes Dante's Göttl. Kom. Purg. p. 190.

Intellect lenkt den Willen auf das Ziel seiner Thätigkeit hin, bewegt ihn also zwecklich, respectu finis. Actuell dagegen, per modum agentis, steht dem Willen die Macht über die anderen Seelenkräfte zu, sofern er diese zur Erreichung eines angestrebten Zweckes zu dirigieren vermag. Nach aristotelischer Auffassung ist der Zweck aber werthvoller als das Agens; daher ist der Verstand in höherem Masse das movens des Willens als umgekehrt: inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor, d. h. dem Verstande kommt der Primat vor den übrigen Seelenpotenzen zu.[15]

Fast gleichzeitig mit Thomas, der mit einem grossen Aufwande dialektischen Scharfsinns den Verstandesprimat zu beweisen unternahm, erfuhr der Willensprimat eine wissenschaftliche Begründung durch Heinrich von Gent,[16] der sich unter Thomas Zeitgenossen durch eine gewisse Originalität des Denkens auszeichnet, wiewohl es ihm nicht geglückt ist, das Haupt einer grossen Schule zu werden. Er ist der unmittelbare Vorläufer Duns Scotus', dem er in der Kritik der thomistischen Willenslehre die Wege gewiesen hat.

Mehrfach betont Heinrich, dass Plato dem Christenthum näher stehe als Aristoteles; wenn man ihm Polytheismus vorwerfe, weil er die höchsten intelligenten Wesen δαί-

---

[15] Contra gent. III, 25. 7 p. 242 a. . . . nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum, appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos etc. Aristoteles stellte, wie wir oben bemerkten, die dianoëtischen Tugenden über die praktischen: cf. Thomas contra gent. III, 25. 6 p. 241 b: Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter se ipsas diligibiles, nam finis earum est ipsum scire. . . . Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus sicut ad finem. cf. Redepenning p. 8.

[16] vgl. über ihn namentlich: Huet Recherches historiques et critiques sur Henri de Gand. 1838. Werner Heinrich v. Gent als Repräsentant der christl. Platoniker d. XIII. Jhdts. D. S. XXVIII, 1878. Da mir Heinrichs Werke — Summa theologica und Quodlibetica — nicht zugänglich waren, so muss ich mich auf die Genauigkeit der Darstellung und der Citate bei Huet, Werner, Stöckl u. a. verlassen.

μονις genannt habe, so sei das nur eine Metapher, der man leicht ähnliche aus der Bibel an die Seite stellen könne.[17]

Aber so sehr auch Heinrich sich bemüht, seinen Standpunkt abseits von der breiten Heerstrasse des Aristotelismus zu fixieren, so hat er sich doch dem mächtigen Zuge seiner Zeit nicht entziehen können; letzlich lässt sich sein System nur aus einem Synkretismus platonischer und aristotelischer Gedanken begreifen, wenngleich der Platonismus in demselben überwiegt.

Heinrich verräth den Einfluss der aristotelischen Psychologie, wenn er die Seele als die Wesensform des Leibes betrachtet,[18] der erst in ihrer Vereinigung mit dem Körper die volle Realität zukomme. Anderseits biegt er von Aristoteles und Thomas ab, wenn er einen realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften nicht anerkennt, sondern unter ausdrücklicher Berufung auf eine Stelle der pseudo-augustinischen Schrift de spiritu et anima erklärt, die Potenzen seien von der Seele nur in sofern verschieden, als dieselbe einheitliche Seele je nach den Objecten in differenter Weise sich determinieren und bethätigen könne.[19] Die Antithese gegen den Thomismus macht sich ferner darin geltend, dass Heinrich die Passivität des Verstandes schärfer hervorhebt, als dies für Thomas bei seiner aristotelisierenden Anschauungsweise möglich war: bei der Erkenntniss, so sagt er, geht die psychische Bewegung vom Objecte aus, um wieder zu ihm zurückzukehren, beim Wollen ist der Ausgangs- und Endpunkt dieser Kreisbewegung der Wille selbst.[20] Aehnlich wie be-

---

[17] Jourdain Philosophie de St. Thomas II, 41. Summ. theol. XXV, 3: Plato multo melius sentiebat et fidei magis congruentia quam Aristoteles. Huet sagt p. 96: H. de Gand est le seul entre tous les scolastiques, qui mérite vraiment le nom de Platonicien. cf. ib. p. 149.

[18] Stöckl II, 752. Quodl. VII, 17. anima dicitur actus corporis organici.

[19] Huet p. 154. Quodl. III, 14. Substantia animae, quae una est secundum rem, secundum diversa esse et secundum diversas determinationes sortitur rationes diversarum potentiarum intellectivarum et sensitivarum.

[20] Werner l. c. p. 132. Summ. Theol. XLV, 2: Intelligere est quasi motus circularis aut reflexus, incipiens a re reflexa in intellectum et ab intellectu iterato terminatur in rem intellectam. Velle autem e

reits Augustin in der bewussten Sinnesempfindung drei Factoren unterschieden hatte: das Object, das Organ und den Willensact, der das Organ auf das Object richtet, sondert auch er in der sensatio das passive Element von dem activen: die Aenderung des wahrnehmenden Organs durch das Object von der Direction des Wahrnehmungsvermögens auf das Object.[21] — Die Herabsetzung des Verstandes unter die Formen des natürlichen Geschehens, welche Heinrich angebahnt, Duns Scotus consequent durchgeführt hat, musste eine stärkere Betonung der freien Activität des Willens zur Folge haben: so erklärt sich Heinrichs Indeterminismus.

Der Wille ist frei von jeder inneren und äusseren Nöthigung; vor allem ist er dem Urtheile des Verstandes nicht unterworfen, „wie einige geglaubt haben".[22] Denn ich kann, wenn mir der Verstand zwei Güter als begehrenswerth vorhält, mich frei für das höhere und das niedere Gut entscheiden und bin nicht innerlich gezwungen, das Gute zu wollen, welches mir der Verstand als das vorzüglichere erscheinen lässt.[23] Heinrich bedient sich in diesem Kampfe gegen den intellectuellen Determinismus des bekannten Beweises aus Augustin de civ. Dei XII, 6. Das liberum arbitrium wurzelt nach seiner Auffassung nur soweit im Verstande, als ohne

---

contrario est quasi motus circularis aut reflexus incipiens a voluntate in obiectum et ab obiecto iterum terminatur in voluntatem.

[21] Huet p. 161. Quodl. II, 6. Ob H. die Direction des Organs auf das Object als Willensact auffasst, habe ich nicht ermitteln können.

[22] Werner p. 132, 4: In actu volendi . . . ipsa voluntas se ipsa ex se ipsa elicit actum volendi, quo se quodammodo facit in volitum et unit se volito. Etsi enim actus volendi necessario praesupponit actum intelligendi, quia non movet se voluntas vel — ut magis proprie loquar — volens per voluntatem, nisi in bonum cognitum, bonum tamen cognitum nullam impressionem aut motum facit in voluntatem, sed voluntas in obiectum ostensum seipsam movet seipsam, ac si visus non perficeretur intus recipiendo, sed extra mittendo praesentato visibili ad rectam oppositionem. Quodl. I, 16.: Libertas ergo principaliter est ex parte voluntatis, ut si velit, agat per electionem, sequendo iudicium rationis vel contra ipsum. . . . Ita quod ad volendum nihil faciat simpliciter ratio, nisi quod proponat volibilia.

[23] Quodl. I, 16: Dicendum igitur est absolute, quod bono et meliori proposito, potest eligere minus bonum voluntas. Stöckl II, 755.

Verstandesurtheil eine Wahlentscheidung nicht möglich ist; in der Erkenntniss liegt jedoch keine Necessitierung des Willens, der Verstandesact ist nur die causa sine qua non des Willensactes.[24] Heinrichs Polemik gegen die von Thomas vertretene Denkrichtung nimmt aber eine besonders scharfe Wendung da, wo er in der Frage, welches der beiden Seelenvermögen dem Range nach höher steht, der Wille oder der Verstand, unter denselben drei Gesichtspunkten wie Thomas eine Entscheidung sucht. Der Habitus des Willens ist ein vornehmerer als der des Verstandes: denn die Liebe steht über der Weisheit (I. Corinth. 13). Desgleichen verdient die Thätigkeit des Willens vor der des Verstandes den Vorzug, da der Wille das Triebwerk des psychischen Organismus beherrscht und bewegt und zudem sein Object vollständiger und unmittelbarer in sich aufnimmt als der Verstand. Endlich ist der Gegenstand des Wollens das Gute schlechthin, das des Verstandes nur eines der verschiedenen Güter, und auch daraus folgt ein Vorzug des Willens. Nach Habitus, Thätigkeit und Object kommt also dem Willen der Primat über den Verstand zu.[25] Wir werden weiter unten sehen, dass Duns Scotus in ähnlicher Weise gegen Thomas argumentiert.

Eine folgenreiche Consequenz hat Heinrich aus seiner Auffassung noch nicht gezogen:[26] es blieb Duns Scotus vorbehalten, aus dem Willensprimat den praktischen Charakter der Theologie abzuleiten. Im übrigen bestätigt sich uns aber bei Heinrich v. Gent die Thatsache, der wir im Verlaufe dieser Untersuchungen schon mehrmals begegnet sind: dass Platonismus und Indeterminismus in der Scholastik und Mystik constante Begleiterscheinungen sind, dass die Lehre vom Primat des Willens ein Erbtheil der platonisch-augustinischen Tradition war, während die mittelalterlichen Aristoteliker durch ihre Abhängigkeit von dem Intellectualismus des aristotelischen Systems zur Anerkennung des Verstandesprimates gedrängt wurden.

---

[24] Huet p. 163.

[25] Stöckl II, 757.

[26] Summ theol. VIII, 3: Finis huius scientiae (sc. theologiae) est dilectio Dei et fruitio boni.... Non tamen ex hoc debet ista scientia practica dici. Werner p. 153.

In derselben Zeit, in der das scholastische Princip durch Thomas die vollkommenste Ausbildung erhielt, erreichte die Mystik in Johannes Bonaventura ihren Gipfelpunkt.

„Wo Einer, ziemt's den Andern einzuführen,
So dass, gleichwie für Eines sie gekämpfet,
Also vereint ihr Ruhm auch glänzen möge:"

so feiert Dante[27] die nahen Beziehungen, welche Thomas mit dem Doctor seraphicus verknüpfen. Bonaventura unterscheidet sich von den Mystikern des XII. Jahrhunderts hauptsächlich durch seine Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie, welche seiner Mystik in vielen Punkten einen eigenthümlich lehrhaften Charakter gegeben hat.[28]

Allein Bonaventura ist Franciskaner, und daraus erklärt es sich, dass er in vielen Bestimmungen seines Systems von Thomas abweicht und gegen die Autorität des Aristoteles sich entscheidet, so z. B. in der Lehre von der Materie, welche er mit Avicebron und Duns Scotus auf die körperlichen und geistigen Substanzen ausgedehnt wissen will.[29] — Von der grossen psychologischen Streitfrage, mit der wir Thomas und Heinrich v. Gent sich angelegentlich beschäftigen sahen, ist er, wie es scheint, nicht berührt worden. Wir gerathen deshalb in einige Schwierigkeit, wenn wir angeben sollen, in welcher Weise sich Bonaventura für den empirischen Menschen, wie er im Verkehr mit der dinglichen Aussenwelt sich giebt, das Verhältniss des Willens zum Verstande gedacht hat. Bonaventura knüpft in der Definition des liberum arbitrium unverkennbar an Hugo v. St. Victor an:[30] die Wahlfreiheit entsteht aus dem Zusammenwirken

---

[27] Dante Parad. XII, 31.

[28] Werner S. B. 82. 1876. p. 107.

[29] Stöckl II, 886. Werner l. c. p. 114.

[30] Brevil. II, 9. (VI, 18 a, ed. Lyon 1668). Quoniam talis electio indifferens est ad utramque partem, ideo est a libero arbitrio. Et quoniam haec indifferentia consurgit ex deliberatione praeambula et voluntate adiuncta, hinc est quod liberum arbitrium est rationis et voluntatis. . . . Ex concursu namque illarum potentiarum, rationis supra seipsam redeuntis et voluntatis concomitantis, consurgit integritas

von Willen und Verstand; ohne voraufgehende Vorstellungen ist kein Begehren, kein Wollen möglich, anderseits ist durch blosse Verstandesfunctionen das liberum arbitrium noch nicht gegeben. Der Wille muss zum Verstande hinzutreten, damit jene freie Beweglichkeit der Seele entstehen kann, welche das Charakteristikum der Seelenthätigkeit im Zustande der Wahl bildet. Die Wahlfreiheit beginnt mit dem Verstande, vollendet sich aber erst durch den Willen; Bonaventura will deshalb das liberum arbitrium in höherem Masse dem Willen zuschreiben als dem Verstande. Weiterhin vergleicht er den beiderseitigen Antheil der Vernunft und des Willens an der Wahl nach Materie und Form: wollte man hier zu einer Werthprädicierung im aristotelischen Sinne greifen, so liesse sich aus der Parallelisierung von Vernunft und Materie, Wille und Form, ein Argument für den Primat des Willens gewinnen, da die Form werthvoller ist als die Materie. Wir vermissen jedoch bei Bonaventura eine eingehendere Behandlung dieser psychologischen Fragen, denen er überhaupt — im Gegensatze zu den Victorinern — mit einer gewissen Geringschätzung begegnet.[31] Der Nachweis, dass Bonaven-

libertatis, quae est principium merit vel demeriti. — II, dist. 25 qu. 6. (IV, 2 p. 314 b). Non movetur appetitus, nisi praeambulo cogitatu: et ideo ad hoc, quod motus fiat praeit cognito disponens et subsequitur voluntas perficiens. Quamquam enim praecedat cogitatus, numquam tamen motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio. . . . Et sic patet, quod libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit. Et iterum illud, in quo res inchoatur, se habet per modum materialis, illud, in quo consummatur, se habet per modum formalis etc. Werner l. c. p. 125. vgl. dagegen Thomas: Summ. theol. I, 2 qu. 17 art. 1 (III, 143 a). Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis. — cf. Abälard p. 50 Anm. 24 dieser Abhandlung.

[31] II. dist. 24 art. 2 qu. 1 (IV, 2. p. 290). Dicendum est, quod etsi praedicta quaestio — ob Vernunft und Wille essentialiter verschieden sind — plus contineat curiositatis quam utilitatis, propter hoc,

tura in der Frage: utra potentia nobilior? zu Gunsten des Willens entschieden haben würde, lässt sich erst dann mit einiger Sicherheit führen, wenn wir neben dem scholastischen Theile seiner Lehre auch seine Mystik berücksichtigen.

In sechs Contemplationsstufen lässt er die gottsuchende Seele zu der Erkenntniss Gottes emporsteigen. Die Contemplation erreicht ihre höchste Vollendung, deren sie aus sich fähig ist, auf der letzten Stufe, auf der der menschliche Geist seinen Blick auf Gott als die absolute Güte richtet und in das unaussprechliche Geheimniss der Trinität sich versenkt.[32] Aber des Menschen Kräfte reichen nicht aus, die Tiefen dieses Mysteriums zu ergründen, und deshalb kann die Vereinigung des Menschen mit Gott sich durch die Bethätigung des Verstandes nicht vollziehen, da dieser selbst in der höchsten Vervollkommnung Gott nicht völlig zu erfassen vermag. Der Geist muss sich vielmehr in ekstatischer Verzückung über sich selbst erheben, er muss alle intellectualen Operationen hinter sich lassen und einzig durch den Willen, den apex affectus, zu Gott hinstreben.[33] Das Feuer heiliger Gottesliebe muss sich entzünden, welches alles Irdische aus dem Menschen ausläutert und ihn auf die θέωσις vorbereitet. In das Dunkel der wissenden Unwissenheit, der „docta ignorantia", welches den Menschen im Momente der Ekstase umfängt, strahlt das Licht göttlicher Weisheit:[34] was bisher dem Auge zu schauen, dem

quod, sive una pars teneatur sive altera, nullum praeiudicium nec fidei nec moribus generatur etc. — Bon. entscheidet sich dafür, dass Vernunft und Wille verschiedene Seelenpotenzeu, aber nicht per essentiam distinctae sind.

[32] Itin. c. 6. (VII, 133 b). Stöckl II, 912. Werner p. 149.

[33] Itin. c. 7. (VII, 134 a). In hoc transitu, si sit perfectus, oportet, quod relinquuntur omnes intellectuales operationes et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit, nisi qui desiderat. Brevil. V, 6. (VI, 36 b) . . . per ardentissimam caritatem, quae mentem nostram per ecstasim et raptum transire facit ex hoc mundo ad patrem. vgl. Thomas p. 63 Anm. 13. Scotus Erigena p. 47 Anm. 14 dieser Abh.

[34] Brevil. V, 6. (VI, 36 b). Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum

Verstande zu erkennen versagt war, leuchtet jetzt in überirdischem Glanze vor dem Geiste auf; durch die Liebe wird er wissend, wird er eins mit Gott, wird er vergottet.[35]

Bonaventura steht mit dieser Auffassung, welche die Anerkennung des Willensprimates in sich schliesst, in vollem Gegensatze zu Thomas, der überall, so auch in der Eschatologie den Hauptaccent auf die intellective Thätigkeit des Menschen legte, aber auch zu Scotus Erigena, der in der Vergottung die Willensfunctionen aufhören und das Wesen des Menschen in den gottschauenden Intellect aufgehen liess. — Wir weisen an dieser Stelle deshalb auf Scotus Erigena zurück, weil die heterodoxe Mystik, welche auch im XIII. Jahrhundert neben der orthodoxen einhergeht, in diesem Punkte eine eigenthümliche Uebereinstimmung mit Erigena aufweist. Meister Eckhart,[36] der erste Vertreter der heterodoxen deutschen Mystik, der zeitlich noch in den Rahmen dieses historischen Ueberblickes sich einfügt, scheint zwar Scotus Erigena, über den 1225 das Anathema ausgesprochen worden war, nicht gekannt zu haben, da er ihn nirgends nennt noch citiert.[37] Aber es ist nicht unmöglich, dass er von den heterodoxen Mystikern des XII. Jahrhunderts, mit denen er die Neigung zum Pantheismus theilt, beeinflusst ist, so dass sein Intellectualismus, der mit dem neuplatoni-

verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum. . . . Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit, nisi qui probat, nemo autem probat, nisi per gratiam divinitus datam, quae quidem nemini datur, nisi eis, qui se exercent ad illam. Stöckl II, 913.

[35] vgl. auch die Schlussworte der Göttlichen Komödie: Parad. XXXIII, 142.

Der hehren Phantasie gebrachs an Kraft hier,
Doch schon schwang um mein Wünschen und mein Wollen,
Wie sich gleichförmig dreht ein Rad, die Liebe,
Die da die Sonne rollt und andern Sterne.

Ueber die Beziehungen Dante's zur Mystik, speciell zu Bonav., vgl. Werner l. c. p. 165. Hettinger Die göttl. Komödie des Dante Al. 1880. p. 127.

[36] vgl. über ihn namentlich: Lasson Meister Eckhart, der Mystiker. 1868.

[37] Lasson p. 55.

schen fast völlig sich deckt, aus der Verquickung der erigenistisch-neuplatonischen Reminiscenzen, die von jener Seite her auf ihn einströmten, mit einzelnen Theilen des thomistischen Systems, vor allem dessen Psychologie, sich erklärt; denn Meister Eckhart hat als Provinzial des Dominikanerordens zu dem Thomismus in nahen Beziehungen gestanden.

Auf die berühmte Streitfrage nach dem Rangverhältnisse der beiden Seelenpotenzen Wille und Verstand hat Meister Eckhart mehrmals Rücksicht genommen. „Ich sprach in der Schule", — so heisst es in einer seiner Predigten — „dass Vernünftigkeit edler wäre denn der Wille. Da sprach ein anderer Meister" — Heinrich v. Gent? oder Duns Scotus? — „in einer anderen Schule, Wille wäre edler als die Vernünftigkeit; denn der Wille nimmt die Dinge, wie sie in sich selbst sind, die Vernünftigkeit, wie sie in ihr sind. Das ist wahr! Ein Auge ist edler in ihm selber, denn ein Auge, das an die Wand gemalt ist. Ich sage aber, dass die Vernünftigkeit edler ist als der Wille; denn der Wille erfasst Gott unter dem Kleide der Güte, die Vernünftigkeit nimmt Gott so, wie er ist, entkleidet von Güte und Wesen; unter dem Kleide der Güte verbirgt sich Gott." [38] — Der Einfluss der thomistischen Schule ist in diesen Argumentationen unverkennbar. „Erkenntniss", so sagt er an einer anderen Stelle, „ist eine Grundveste und ein Fundament alles Wesens." „Minne mac niht anders haften denne in bekanntnüsse." [39] „Vernünftigkeit ist das Haupt der Seele." [40] „Sie ist eine Fürstin in dem Höchsten und Lautersten; in ihr liegt die Seligkeit des Menschen." [41] „Denn darum allein bin ich selig, dass Gott vernünftig ist und ich das erkenne." „Der Kern des ersten Begriffes und der ewigen Seligkeit liegt in der Erkenntniss, sie trägt den Schlüssel und schliesst auf und bricht durch und findet Gott." [42]

---

[38] Meister Eckhart (ed. Pfeiffer) 270, 26. Lasson p. 99. — Eckhart citiert Thomas mehrfach u. a. p. 324, 38.

[39] ib. 84, 13.

[40] 108, 13.

[41] 270, 40. Preger I, 446.

[42] 138, 15. 108, 14: Die die grobesten rede haldent, die sprechent,

Der Gegensatz gegen Bonaventura und die Mystiker des XII. Jahrhrhunderts einerseits, und die relative Uebereinstimmung mit Thomas und Scotus Erigena anderseits dürfte durch die angeführten Stellen zur Genüge charakterisiert sein. Eckhart bleibt seinem Intellectualismus so sehr treu, dass er — in offenkundiger Hæresie! — die Schöpfung zu einem Acte nothwendiger Emanation herabsetzt: die Creatur ist das Resultat des göttlichen Erkenntnissprocesses, das Denken Gottes hat die unmittelbare Setzung des Gedachten, der Erscheinungswelt, zur Folge; Gedanken und Wesen, Erkennendes und Erkanntes sind identisch.[43] So steigert Meister Eckhart das neuplatonische Princip, das seiner Speculation zu Grunde liegt, bis zum absoluten Idealismus, der den offenen Bruch mit der Kirchenlehre nicht scheut, und der die Harmonie zwischen Glauben und Wissen gewaltsam durchbricht.

Mit Meister Eckhart schliessen wir die Reihe der Männer, an denen wir die Hauptrichtungen, in denen das christliche Denken im XIII. Jahrhundert sich ausgestaltet hat, charakterisieren wollten.

Wir haben damit den historischen Hintergrund skizziert, von dem Duns Scotus sich abhebt, und können nunmehr zu dem Scholastiker übergehen, der im Mittelalter den intellectuellen Determinismus am entschiedensten bekämpft und den Willensprimat am consequentesten vertreten hat. Bevor wir uns aber zu Duns Scotus wenden, wollen wir noch einen kurzen Rückblick auf das XIII. Jahrhundert werfen. Es ergiebt sich aus den bisherigen Untersuchungen, dass die Hauptrepräsentanten der christlichen Philosophie jener Zeit,

---

daz diu minne vor gê: aber die die nêhsten rede haldent die sprechent eigenlich (und ist ouch wâr) daz der kerne des êwigen lebens lige êm am verstentnüsse denn an minne.

[43] 582, 17: Dâ von sint sie crêatûre, daz ist ein ûzfluz der sache, daz ist ein bekênnelicheit sînes vermügens mit einem glanzrîchen liehten underscheide. Alsô sîn wir ûzgeflozzen in der zît; aber in dem êwigen ûzfluzze ist ein offenbârunge im selber sîn selbes, dâ ist daz bekennen daz selbe, daz dâ bekant ist, und diz ist der ewige ûzfluz und diz ist der sun von dem vater, in den ûzfliezent alliu dinc. Lasson p. 128. Stöckl II, 1102. Windelband Geschichte der neueren Philosophie I, 26. Preger I, 395.

in der der mittelalterliche Gedanke nach allen Seiten hin ausstrahlte, in ihrer Stellung zu der Frage, ob Willens- oder Verstandesprimat, in folgenden zwei Linien sich gruppieren. Der Willensprimat wird gelehrt von Wilhelm v. Auvergne, Heinrich v. Gent und Bonaventura, d. h. einerseits von denjenigen Scholastikern, welche in bewusster Opposition gegen den herrschenden Aristotelismus auf den Platonismus zurückgehen, und zwar den Platonismus, wie er ihnen durch die kirchlichen Autoritäten eines Augustin und Anselm vermittelt wird, anderseits von der orthodoxen Mystik, welche gerade in der Willenslehre deutlich auf die Victoriner zurückweist. Den Verstandesprimat dagegen verfechten Albert und seine Schüler, welche einen möglichst engen Anschluss an das aristotelische System erstreben, ferner auch Meister Eckhart, der hetorodoxe Mystiker, bei dem Thomismus und Neuplatonismus zu einer seltsamen Mischung sich vereinigen.

Wenn wir nun vergleichen, was von den beiden Parteien, den Platonikern und den Aristotelikern, wie wir sie kurz bezeichnen können, für die philosophische Betrachtung des Seelenlebens geleistet worden ist, so muss zugegeben werden, dass auf beiden Seiten der Versuch gemacht worden ist, den Parteistandpunkt durch die Herbeiziehung und Verwerthung psychischer Thatsachen zu beweisen; allein wir dürfen uns doch nicht verhehlen, dass bei den Platonikern, selbst bei Heinrich v. Gent, zu einer ausreichenden Begründung des Willensprimates nur bescheidene Ansätze vorliegen. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir Duns Scotus' Bedeutung für die Geschichte der Psychologie verstehen und würdigen; die Auffassung, die er vertritt, war allerdings in der voraufgegangenen Philosophie schon mehrfach principiell angedeutet, aber noch niemals mit voller Consequenz durchgeführt worden.

§ 6.

Duns Scotus' Stellung in der Scholastik.

Die erste Opposition gegen das thomistische System ging von einigen Ordensgenossen des Aquinaten aus: sie wurde bald unterdrückt,[1] und schon 1286 ward der Doctor angelicus zum philosophischen Lehrer des Dominikanerordens erhoben. Es konnte nicht ausbleiben, dass die Franciskaner, die von jeher in erbitterter Fehde den Dominikanern gegenüberstanden, in der Bekämpfung des Thomismus eine willkommene Gelegenheit erblicken mussten, ihren Bestrebungen gegen den Aristotelismus einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben. Bald nach Thomas' Tod haben mehrere Franciskaner an einzelnen Punkten der thomistischen Philosophie eine strenge Censur geübt,[2] sie bereiten mit ihrer Polemik unmittelbar auf Duns Scotus[3] vor.

Duns Scotus wurde in eine philosophisch reich bewegte Zeit hineingeboren: im Thomismus lebte der aristotelische Gedanke noch einmal zu ungeahnter Macht auf; der Platonismus fand an Heinrich v. Gent einen energischen Vertreter; andere Scholastiker suchten durch die Vermittlung zwischen den beiden Autoritäten Plato und Aristoteles einen sicheren Untergrund für die Arbeit ihres Denkens zu gewinnen; Roger Bacon stellte — zum ersten Male in der mittelalterlichen Philosophie — die Speculation auf den Boden der Empirie, und gleichzeitig mit diesen mannigfach einander durchkreuzenden Gedankenströmungen feierte die Mystik in Bonaventura ihre höchsten Triumphe.

Mit allen diesen Denkrichtungen, deren ihm kaum eine unbekannt geblieben ist, setzt sich Duns Scotus kritisch auseinander. Durch die Kritik des umfänglichen Wissensmaterials, das sich ihm aus der Philosophie seiner Zeit und

---

[1] Werner Der hl. Thomas I, 860.

[2] ib. III, 1. Stöckl II, 780.

[3] vgl. über ihn neuerdings: Werner Johannes Duns Scotus. 1881. Duns Scotus starb 1308 in Köln; über das Geburtsjahr schwanken die Angaben zwischen 1266, 1270 und 1274.

der Vorzeit erschloss, hoffte er zu seiner eigenen philosophischen Ueberzeugung durchzudringen.

So vergleicht er sich mit Augustin, mit dem er sich auch sonst in vielen Punkten berührt.

Wie Augustin hat jedoch auch Duns Scotus in der kritischen Detailarbeit die allgemeinen Aufgaben der Philosophie nicht aus den Augen verloren. Sein gläubiger Sinn bewahrte ihn vor der Skepsis, in welche der Kriticismus leicht umschlägt; der Glaube hatte in seinem ganzen Wesen zu tiefe Wurzeln gefasst, als dass Vernunftgründe ihn hätten erschüttern können. Im Gegentheil, auch er will durch sein Denken einen Beitrag zur Rationalisierung der Kirchenlehre liefern, will die Dogmen in den Bereich natürlicher Erkennbarkeit rücken: auch er ist ein Kind seiner Zeit. — Doch es war Duns Scotus nicht beschieden, das hohe Ziel, das er sich gesetzt, in vollem Masse zu erreichen. Zu früh hat ein neidisches Schicksal ihn hinweggerissen: er stand noch in den kritischen Vorstudien, als der Tod ihm, dem kaum ein ganzes Menschenalter zu leben und zu philosophieren vergönnt war, die Feder aus der Hand nahm. Lange Jahre hatte er mit nimmer rastendem Eifer gesammelt und gesichtet, aber er hat die Bausteine, die er aus den ungefügen Gedankenmassen mühsam herausarbeitete, nicht mehr zu einem fertigen Gebäude aufrichten können.

Seine Werke, in denen er der Nachwelt die Früchte seines Fleisses überliefert hat, bekunden einen Scharfsinn und eine Gedankentiefe, die ihn den grössten Denkern aller Zeiten ebenbürtig an die Seite stellen:[4] um so mehr müssen wir es bedauern, dass sein System ein Torso geblieben ist, ein colossaler freilich, der als das Denkmal eines riesenhaften Geistes aus der alten Zeit in die neue herüberragt.

Mit Duns Scotus beginnt die europäische Philosophie sich von der Autoritätsherrschaft des Aristoteles loszusagen und frei in sich selbst zu erstarken. Duns Scotus liebt es,

[4] Selbst Prantl (III, 202) muss sich gegenüber „der Borniertheit eines Albert und eines Thomas“ über Duns Scotus „scharfsinniges Denken“ und „distinctiven Verstand“ freuen.

auch in solchen Fragen, in denen die Adaptierung an die aristotelische Anschauungsweise die Rechtgläubigkeit nicht gefährden würde,[5] seine eigenen Wege zu wandeln. Höchstens verräth er in einzelnen Theilen seines Systems, z. B. auch in der Willenslehre, eine gewisse Abhängigkeit von dem Platonismus,[6] den er durch Augustin, Anselm, die Victoriner, Avicebron kennen lernte: aber immer steht er mit der Originalität seines Denkens selbständig über den fremden Einflüssen; nicht mit gleichem Rechte kann man ihn deshalb unter die Platoniker rechnen, als man Thomas einen Aristoteliker nennen darf.

Duns Scotus hat seinen Gegensatz gegen den Thomismus besonders scharf dadurch bezeichnet, dass er die Theologie für eine praktische Wissenschaft erklärt hat.[7] Hierin war ihm Bonaventura voraufgegangen, der den affectiven Charakter der Theologie betonte.[8] Thomas — und auch darin documentiert sich sein Intellectualismus — betrachtete die Theologie unter dem Gesichtspunkte einer scientia speculativa, die den Menschen zum Wissen um die Welt sub specie Deitatis führt und dem Erkenntnisstrieb auf Erden die höchste Befriedigung gewährt.[9] Nach Duns Scotus soll die Theologie nicht so sehr die Unwissenheit beseitigen, als vielmehr den Menschen die Wahrheiten lehren, deren er benöthigt, wenn er sein Heil wirken will:[10] sie ist eine medicina mentis.

---

[5] Werner l. c. p. 46 ff.

[6] ib. p. 61.

[7] Hiermit beschäftigt sich eingehend die vierte Quaestio des Prologus zum Opus Oxoniense.

[8] Werner l. c. p. 69. 227. — Werner S. B. 82 p. 124. Duns Scotus Quaestt. subt. in Metaphys. I, qu. 8 (IV, 544 b ed. Lyon 1639).

[9] Stöckl II, 787.

[10] Op. Ox. prol. qu. IV, 42 (V, 165). Dico quod haec non est inventa propter necessaria extrinseca, sed propter necessaria intrinseca, scilicet moderantiam passionum et operationum, sicut moralis scientia, si esset inventa omnibus necessariis extrinsecis habitis, non minus esset practica. Non est autem haec inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sint. Sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur.

Diese Auffassung ist im wesentlichen durch zwei Momente bedingt; einmal durch Duns Scotus' Lehre vom Primate des Willens, an der sein ganzes System sich orientirt, und aus der die Bevorzugung des praktischen Handelns vor der theoretischen Speculation unmittelbar resultiert; sodann durch Duns Scotus' eigenthümliche Stellung zu der Aufgabe, an deren Lösung die Scholastik arbeitete. Zwei Jahrhunderte intensivster Geistesthätigkeit hatten die christlichen Denker zu der Ueberzeugung gebracht, dass die restlose Deckung des Wissens mit dem Glauben, so wie sie Anselm als das erstrebenswerthe Ziel der christlichen Wissenschaft hingestellt hatte, ausser dem Bereiche der Möglichkeit liege. Daher galt es, aus dem Inhalte des Glaubens auszuscheiden, was philosophisch beweisbar sei und was nicht: das ist der Grundgedanke, in dem alle Vertreter der Scholastik, Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Duns Scotus an ihrer Spitze, übereinkommen; nur der Grad dessen, was sie als rationaliter intelligibile aussondern, unterscheidet sie von einander. Duns Scotus ist ein gläubiger Sohn seiner Kirche, er ist von der Wahrheit der Dogmen, welche die Kirche ihn glauben lehrt, ebenso fest und innig überzeugt als Albert und Thomas, aber er geht in der Fixierung dessen, was die Vernunft zu ergründen vermag, ungleich kühner und freier vor als seine grossen Vorgänger. Die theologia naturalis, die Gesammtheit der Erkenntnisse, welche der Mensch von Gott auf natürlichem Wege zu gewinnen vermag, wird von ihm nur auf ein schmales Stück beschränkt. Die Vernunft kann, so führt Duns Scotus einmal aus, nicht mit absoluter Stringenz beweisen, dass Gott als wissendes und wollendes Lebewesen gedacht werden muss, dass der göttlichen Production nach aussen eine productio intrinseca vorausgehen muss u. s. f.[11]

Zum ersten Male klingt hier in der Geschichte der Philosophie jener Kriticismus an, der die Vernunft vor jedem unberechtigten Uebergreifen in das Transcendente zurückweist, der „das Wissen aufhebt, um zum Glauben Platz zu bekommen." Der Verzicht auf eine speculative Theologie ist

[11] Theorem. XIV, (III, 284b ff.): cf. Dilthey I, 401.

in den angeführten Sätzen deutlich genug ausgesprochen; die Nothwendigkeit, von der thomistischen Auffassung abzugehen und die Theologie zu einer praktischen Wissenschaft zu machen, war damit gegeben.

So trennt den Thomismus und den Scotismus schon in den Grundpositionen der Systeme eine tiefe Kluft, welche durch die Fülle der einzelnen Richtungsunterschiede noch klaffender wird. Doch es ist nicht unsere Aufgabe, den Gegensatz, in den Duns Scotus sich gegen die Philosophie des Aquinaten stellte, auf allen seinen Etappen in seinen feinen und subtilen Ausfaserungen zu verfolgen. Es konnte uns nur darauf ankommen, Duns Scotus' Stellung in der Scholastik mit wenigen Strichen zu zeichnen. Ueberdies bietet sich uns in den folgenden Abschnitten unserer Abhandlung, in denen Duns Scotus' Indeterminismus und seine Beweise für den Primat des Willens dargestellt werden sollen, Gelegenheit auf eine der Hauptunterscheidungslehren zwischen Thomismus und Scotismus mit einer Detailuntersuchung einzugehen. Zuvörderst seien einige allgemeine Bemerkungen über Scotus' Willenslehre vorausgeschickt!

Der intellectuelle Determinismus, den Thomas vertrat — bonum intellectum movet voluntatem —, wurzelte in letzter Instanz darin, dass er allem Wollen, dem göttlichen nicht minder als dem menschlichen, in der bonitas, der allgemeinen Güte, ein universelles Endziel setzte, in dem jede Willensthätigkeit mit innerer Nothwendigkeit gipfeln müsse.[12] Der Primat des Verstandes ergab sich hieraus als directe Folgerung: denn dem Wollen des Zweckes muss dessen Erkenntniss vorausgehen, selbst wenn der Trieb zum Guten

---

[12] Thomas Summ. Theol I, 2 qu. 1 art. 2 (III, 6b): Objectum voluntatis et finis est bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his, quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causae moventur a causa universali, sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia sua particularia officia civitatis etc.

dem Menschen immanent gedacht wird. Anderseits erfuhr das liberum arbitrium eine gewisse Einschränkung, sofern von zwei sich präsentierenden Gütern differenten Werthes nach Thomas' Ansicht der Wille stets das höhere wählen muss, wenn er den Zweck alles Wollens in sich erfüllen soll. Duns Scotus gesteht einem solchen abstracten Urzuge zum Guten jene determinative Bedeutung für die Willensäusserungen nicht zu. Der Einwand, mit dem er des öftern Aristoteles' Willenslehre kritisirt, dass der Wille schlechthin, voluntas per se, mit dem praktischen Verstande, dem intellectus practicus respectu agibilia extra, verwechselt sei, richtet seine Spitze auch gegen Thomas. Nicht die Beziehung des Objectes auf das allgemeine Gute, sagt Duns Scotus, verursacht den Consens des Willens, sondern der Wille kann sich frei jedwedem einzelnen Gute zuwenden,[13] und zwar dem höheren ebenso wohl als dem geringeren.

Duns Scotus ist deshalb weit eher als Thomas dazu gekommen, den Willen als das Vermögen der freien Selbstbestimmung zu fassen, der seine durch nichts beschränkte Macht gerade dadurch bekunde, dass er nicht nur den Lockungen der Sinne widerstehen, sondern auch den Annehmlichkeiten und Gütern, welche der Verstand ihm vorhält, entgegenhandeln kann. Diese Auffassung, und damit die vollständige Ablösung des Willens vom Verstande, war bei Thomas durch die Richtung alles Wollens auf einen letzten Gesammtzweck stark verdeckt.

Es wird nunmehr unsere Aufgabe sein, das, was wir soeben in aller Kürze angedeutet haben, genauer auszuführen. Wie bei Augustin, ist auch hier unserer Darstellung ein doppeltes Ziel gesetzt: wir müssen zuerst zeigen, in welcher

[13] Op. Ox. I dist. 1 qu. 4 n. 16 (V, 219). Non enim oportet, quod voluntas servet illum ordinem in actibus suis, qualem nata sunt volibilia habere ex natura sua; nec est assensus similis hinc inde, quia necessitas est in intellectu ex evidentia obiecti necessarie causante istum assensum intellectu; non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit maiori bono sicut minori. cf. Coll. XVII (III, 384). Voluntas ultimum finem ostensum sibi potest ex se velle non velle illud.

Weise Duns Scotus gegen den intellectuellen Determinismus polemisiert und wie er seinen Indeterminismus begründet; erst nachdem wir diese Aufgabe gelöst haben, kann uns die Reproduction der Beweise für den Willensprimat beschäftigen.

§ 7.

Duns Scotus' Indeterminismus.

Duns Scotus hat den Determinismus, der ihm in der rohen Form des arabischen Fatalismus entgegentrat, mit wenigen Worten abgethan:[1] eine tiefer gehende Widerlegung war kaum mehr nöthig, seitdem Augustin die Formel gefunden hatte, welche unter gleichmässiger Wahrung des menschlichen liberum arbitrium und der göttlichen Allmacht die Stellung des individuellen Willens zur Præscienz Gottes auf einen klaren Ausdruck brachte. Er beschränkt sich deshalb darauf, das Problem der Willensfreiheit von der psychologischen Seite her zu behandeln, und lässt in der Erörterung der Frage: ob für unsere Willensacte eine ausserhalb des Willens liegende wirkende Ursache angenommen werden darf, utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate, die Möglichkeit einer Causierung des Willens durch äussere Mächte unberührt. Die Discussion jener quaestio,[2] von der die ganze Untersuchung ausgeht, gliedert sich nun so, dass zunächst mehrere Autoritäten aufgewiesen werden, welche als Instanzen für die positive oder negative Entscheidung geltend gemacht werden können. Darauf setzt sich Duns Scotus mit den Scholastikern kritisch auseinander, welche unsere Frage im Sinne des intellectuellen Determinismus zu beantworten versucht haben, dem gegenüber er schliesslich als seine eigene Ansicht den Indeterminismus statuiert.

[1] Phys. II qu. 13 (II, 152). vgl. Aug. de civ. Dei V, 9 u. 10; cf. p. 21 dieser Abh.

[2] Op. Ox. II dist. 25 qu. 1 (VI, 873); damit geht parallel: Rep. Paris. II, dist. 25 qu. 1 (XI, 366). cf. Dilthey I. 362. 409.

Im dritten Buche der Schrift de anima stellt Aristoteles folgende Reihe auf: *τὸ ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον ᾗ ὀρέγεται καὶ ἡ ὄρεξις κίνησίς τις ἐστιν), τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον*; appetibile — movens non motum, appetitus — movens motum, corpus — motum non movens: das begehrenswerthe Object bewegt den Willen und dieser veranlasst seinerseits den Körper zu der zweckentsprechenden Bewegung.[3] Vom aristotelischen Standpunkte aus ist unsere quaestio also zu bejahen: das Object bewegt den Willen, welcher in Folge dieser Determination nur die partielle Ursache seiner Thätigkeit ist. Dieser Auffassung stehen jedoch andere Autoritäten entgegen, so vor allem Augustinus, der in der bekannten Stelle de civ. Dei XII, 6. dem Willen die unumschränkte Macht über seine Objecte und Motive ausdrücklich zugesteht, der ferner gesagt hat: Nihil tam in potestate nostra quam voluntas ipsa. In der gleichen Richtung liegen mehrere Aeusserungen Anselms, deren Duns Scotus gedenkt: die kirchlichen Autoritäten sprechen also für den Indeterminismus.[4]

Die Definition des Willens als eines movens motum hatte nun innerhalb der Scholastik in diejenigen philosophischen Systeme Eingang gefunden, welche von Aristoteles abhängig waren; damit war ein Determinismus inauguriert, gegen den Duns Scotus die ganze Schärfe seiner Polemik kehrt.

So lehrte z. B. Gotfried v. Fontaines, ein „Doctor modernus", dass die sinnliche Vorstellung (phantasma) die causa efficiens des Willensactes sei.[5] Der intellectus agens beein-

---

[3] Arist. de anim. III, 10. 433 a 27 ff. cf. Siebeck I, 2. 100. Duns Scotus Op. Ox. 1 c. n. 1 p. 873. Tertio de Anima ponit Aristoteles ordinem moventium et motorum, sic scilicet, quod appetibile est movens non motum, appetitus movens et motum, ab ipso scilicet obiecto appetibili, et tertio motum non movens, quod scilicet movetur per actum et imperium voluntatis vel appetitus, ut corpus. . . . Videtur, quod eo genere motus, quo movetur ultimum a medio, moveatur medium a primo.

[4] l. c. n. 2 p. 873.

[5] l. c. n. 3 p. 875 Dicitur hic ab uno Doctore moderno, quod aliquid aliud a voluntate est effective causa volitionis in ipsa et id

flusst weder den intellectus possibilis noch den Willen, sondern die von dem wirlichen Verstande bestrahlte Vorstellung wirkt unmittelbar auf den möglichen Verstand und auf den Willen: das Resultat dieser Einwirkung ist die Intellection im Verstande, die Volition im Willen, so zwar, dass der Verstandesact dem Willensact zeitlich voraufgeht. Gotfried stützt sich hierbei auf das aristotelische Princip, dass Beweger und Bewegtes, movens und motum, dem Subjecte nach unterschieden sein müssen.[6] In dem intellectiven Theile der Seele darf hiernach das Motiv des Wollens nicht gesucht werden, weil Verstand und Wille nicht subiecto verschieden sind. Deshalb verlegt Gottfried die causa movens der Volition fernab vom Intellecte in die sinnliche Vorstellung. — Duns Scotus bestreitet zunächst die allgemeine Gültigkeit des Principes, auf welches Gotfried sich beruft. Es lasse sich schon für die Körperwelt die Nothwendigkeit nicht erweisen, movens und motum immer zu scheiden,[7] noch viel weniger aber für die

---

ponit esse phantasma. . . . Dicit ergo illa opinio, quod intellectus agens nec movet intellectum possibilem nec voluntatem, sed phantasma irradiatum ab intellectu agente movet immediate intellectum possibilem, quia quamquam ubi sit phantasma, ibi sit intellectus, intellectus tamen est alicubi, ubi non est phantasma: et sic salvatur, quod movens et motum sunt distincta subiecto; phantasma igitur irradiatum immediate causat intellectionem et volitionem immediatione causae, sed non immediatione effectus, quia prius causat intellectionem quam volitionem. cf. Werner Duns Scotus p. 115. Thomas v. Aqu. III, 37; über Gottfried v. Fontaines im allgemeinen vgl. Stöckl II, 774. Hauréau II, 2. 138. Prantl III, 196.

[6] ib. Oportet movens et motum esse distincta subiecto: sed in parte animae intellectiva nihil potest esse distinctum subiecto a voluntate; igitur ibi nihil est motivum ipsius; igitur oportet esse aliquid aliud extra partem intellectivam et illud ponitur phantasma. Primam propositionem probat sic: quia idem est ponere movens et motum non esse distincta subiecto et idem movere se, quod est impossibile. Prima quia idem tunc respectu eiusdem esset in actu et potentia. . . . Secunda ratio est talis: materia et efficiens non coincidunt in idem numero, 2. Phys., ergo nec agens nec patiens etc. Werner Duns Scotus p. 294.

[7] l. c. n. 12 p. 880: Ad primam rationem pro illa opinione, cum dicitur, quod movens et motum debent esse subiecto distincta necessario: dicitur, quod verum est in corporabilibus solum; credo etiam, quod ibi non necessario est verum; dico, quod in spiritibus est simpliciter falsa.

geistigen Vorgänge. Zudem habe Gotfried für den speciellen Fall nicht bewiesen, dass das Licht des intellectus agens, welches nach seiner Ansicht die sinnliche Vorstellung bestrahlt und dadurch zur Ursache des Willens- und Verstandesactes macht, von dem Willen und Verstande subiecto verschieden ist. So lange er uns aber diesen Nachweis schuldig bleibt, — nach Duns Scotus' Meinung ist er überhaupt nicht zu erbringen[8] — sind auch die Folgerungen haltlos, die er aus seiner Annahme zieht. Ferner beschuldigt Duns Scotus seinen Gegner einer gefährlichen Neigung zum Materialismus, weil er die sinnliche Vorstellung über alle Willens- und Verstandesthätigkeit hinausstellt; denn die æquivoke Totalursache steht dem Range nach über ihrer Wirkung: hier also das phantasma über intellectio und volitio.[9] Endlich führt Gotfrieds Auffassung zu heterodoxen Consequenzen, wenn man sie auf die animae separatae, z. B. die Engel, anwenden will;[10] diese sind wegen ihrer Unkörperlichkeit zu sinnlichen Vorstellungen nicht mehr fähig, können daher nach Gotfrieds Lehre auch nicht mehr wollen, also war entweder Gott selbst der Urheber ihres Abfalles von Gott, oder sie wurden durch eine äussere Ursache zu der sündigen That determiniert; in beiden Fällen waren sie frei von Schuld, und es ist nicht einzusehen, wie Gott, der Allgerechte, sie hat bestrafen können.

---

[8] l. c. n. 9 p. 878: Lumen intellectus agentis non est distinctum subiecto a voluntate et intellectu; ergo phantasma non potest agere in ipsam voluntatem per ipsum.

[9] ib. Contra illud de phantasmate: Agens aequivocum est nobilius effectu: sed phantasma per ipsum est agens aequivocum totale intellectionis et volitionis: ergo est nobilius omni intellectione et volitione: igitur phantasiatio est nobilior felicitate Philosophorum, quam ponebant consistere in intellectione et volitione.

[10] ib. Item sequeretur, cum in anima separata vel in Angelo non sit phantasma, quod non poterunt velle: vel ergo oportet, quod Deus immediate causet malum velle in Angelo vel aliud obiectum extrinsecum et tunc prima volitio Angeli non fuisset culpabilis, ex quo non fuisset in potestate sua, nec causa activa eius; nec est probabile, quod animae separatae vel Angeli nullo modo possint se movere, sed quod starent immobiliter, ubicunque ponerentur, ac si essent in carcere. Werner p. 115. 294.

Aus diesen Gründen, denen noch andere unterstützend zur Seite treten, lehnt Duns Scotus die Lehre Gotfrieds, dass die sinnliche Vorstellung die wirkende Ursache der Willensthätigkeit ist, nachdrücklich ab.

Die aristotelische Formel, *ὀρεκτικὸν κινοῦν κινούμενον* hatte nun in der Philosophie des XIII. Jahrhunderts noch eine andere Ausdeutung erfahren. Thomas v. Aquino machte das obiectum cognitum sive intellectum zur causa movens volitionis.[11] Auch dieser Auffassung, welche mit Gotfrieds Ansicht die Tendenz theilt, die determinierende Ursache des Willensactes der Machtsphäre des Willens zu entrücken, begegnet Duns Scotus mit schweren Bedenken. Der Gegenstand, welchen der Verstand ergreift, und welcher als Verstandesobject, wie Thomas sagt, den Willen bewegt, ist ein agens naturale. Nun ist es eine Grundeigenschaft des Willens, sich gegen ein und dasselbe Object bald positiv bald negativ verhalten zu können, es zu wollen oder nicht zu wollen. Ein natürliches Agens vermag aber immer nur in einer Richtung und zu einem Acte zu determinieren, jedoch niemals zu conträren Wirkungen, wie es Wollen und Nichtwollen sind.[12] Das obiectum cognitum kann daher nicht die Totalursache der Wollung sein. Allerdings ist Duns Scotus weit davon entfernt, dem Verstand jeden Einfluss auf den Willen abzusprechen: ohne Erkenntniss ist auch für ihn kein Wollen

[11] l. c. n. 5 p. 875: Alia est opinio Doctoris antiquioris, quae ponit eandem conclusionem, scilicet quod voluntas movetur ab alio, sed ponit illud aliud esse obiectum cognitum sive intellectum. — Dass mit diesem Doctor antiquior nur Thomas v. Aquino gemeint ist, und nicht auch noch Heinrich v. Gent, wie die Scholiasten zu Duns Scotus wollen, dürfte aus einer Vergleichung der p. 64 Anm. 14 und p. 67 Anm. 22 angeführten Stellen zur Genüge erhellen. Ueber einen ähnlichen Fall berichtet Hauréau II, 2. 248. Nach Huet p. 98 war die scotistische Schule überhaupt bemüht, Heinrich v. Gent und nicht Thomas als den eigentlichen Gegner Duns Scotus' hinzustellen, wozu sie nur theilweise berechtigt war, am allerwenigsten in der Willenslehre.

[12] l. c. n. 6 p. 876: Agens naturale non potest esse per se causa contrariorum circa idem passum: sed in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria respectu unius obiecti, ergo illa non possunt fieri ab agente naturaliter. Coll. XVII. (III, 384). Stöckl II, 848. Jourdain II, 99. Ritter VIII, 444.

möglich, das erkannte Object ist die causa sine qua non der Volition; diese Ursache ist aber nur eine causa per accidens, das movens per se ist der Wille.[13] Die gegentheilige Annahme gefährdet die Freiheit des menschlichen Willens in hohem Masse. Denn die Wirkung eines agens naturale hat im Subjecto ein Erleiden (passio) zur Folge, welches nicht in der Gewalt des Leidenden steht.[14] Wenn nun das obiectum cognitum den Willensact causiert, so ist dieser damit der freien Verantwortlichkeit des wollenden Subjectes entzogen, und unser Thun und Lassen hört auf verdienstlich oder strafbar zu sein. — So kann auch dieser Versuch der Problemlösung vor Duns Scotus' Kritik nicht bestehen. Nur der Indeterminismus ist im Stande, vor den Schwierigkeiten zu bewahren, in die sich letztlich jede irgendwie deterministische Auffassungsweise verwickelt. Damit hat Duns Scotus seinen eigenen Standpunkt gewonnen, den er durch eine scharfsinnige Analyse des Begriffes der Contingenz zu beweisen sucht.

Dass es contingente Handlungen giebt, ist eine Thatsache von unmittelbarer Evidenz, die sich nur aufzeigen, nicht begründen lässt; wer die Contingenz leugnet,[15] heisst

---

[13] l. c. n. 21 p. 887: Sustinendo tamen, quod obiectum cognitum sit tantum causa sine qua non et nulla modo movens effective, tunc oportet glossare, quod non movet effective per se, sed per accidens. cf. Op. Ox. IV dist. 49 qu. 4 n. 16 (X, 411).

[14] l. c. n. 6 p. 876: Item passio non est in potestate patientis specialiter, quando est ab agente naturali; sed si obiectum est agens naturaliter volitionem et non voluntas: igitur et volitio non erit in potestate voluntatis et si sic, tunc nec aliquis actus alius imperatus a voluntate erit in potestate voluntatis et si sic, nec merebitur nec demerebitur per volitionem. Op. Ox. II dist. 42 qu. 4 n. 4 (VI, 1046): Ex quo sequitur, quod voluntas non habet causalitatem super volitionem, quia causae naturales, habentes causalitatem super effectum communem, causant illum totaliter. cf. Aug. de lib. arb. III, 1 (I, 1269): Si ita data est (voluntas), ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec convertitur neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur.

[15] Op. Ox. I dist. 39 qu. 1 n. 13 (V, 1299): Qui negant aliquod ens contigens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est eos non torqueri. Dilthey I, 409. Ritter VIII, 388.

es an einer anderen Stelle mit einem kräftigen argumentum ad hominem, muss so lange gefoltert werden, bis er zugiebt, dass es möglich ist, nicht gefoltert zu werden.

Worin wurzelt aber die Contingenz der Willensäusserungen? Nicht in einer determinierten Ursache, weil diese jede Zufälligkeit ausschliesst; folglich nur in einer causa indeterminata ad alterutrum oppositorum. Diese Ursache hat nun entweder in sich selbst das Vermögen, sich zû ihren Wirkungen contingent zu determinieren, d. h. der Wille ist die Totalursache der Volition; oder sie muss von aussen zu ihrer Activität bestimmt werden. Diese Determination kann wieder eine nothwendige oder eine zufällige sein; das erstere ist nicht möglich, wenn die Contingenz gerettet werden soll. Jene äussere Ursache müsste also auf den Willen, den Träger der Contingenz, so einwirken, dass entgegengesetzte Effecte, das Wollen und das Nichtwollen, eintreten können: dies vermag aber nur der Wille selbst zu thun; denn jede andere causa naturalis activa kann nur zu je einer Wirkung determinieren und kann darum niemals die Ursache der Contingenz sein. Der Wille ist also die alleinige Ursache seiner Acte.[16]

Man hat zwar versucht, jene indeterminatio ad alterutrum oppositorum, welche nach Duns Scotus' Ueberzeugung

---

[16] l. c. n. 22 p. 888: Aliquid evenit in rebus contingenter: est voco contingenter evenire evitabiliter evenire... Quaero ergo: illud, quod contingenter evenit, unde vel a qua causa eveniat? Non a causa determinata, quia .. effectus non potest evenire contingenter. Ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum: aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter ad unum illorum ... vel non potest seipsam determinare, sed aliud determinat ipsam ad unum illorum. Si potest seipsam determinare ad unum illorum contingenter vel non inevitabiliter, habetur propositum. Si ab alio determinatur ad unum illorum: vel ergo necessario vel contingenter? Si necessario, effectus evenit inevitabiliter; si determinans contingenter et evitabiliter ad unum illorum determinat, ita quod possit determinare ad aliud tale determinans, non potest esse nisi voluntas, quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum: vel si causa naturalis est indeterminata non potest seipsam nec aliam determinare. — cf. Rep. Paris. II dist. 25 qu. 1 n. 20 (XI, 371). Werner p. 294. Ritter VIII, 445. Hauréau II, 2. 241. Jourdain II, 99.

allein dem Willen zukommt, dem Verstande zuzuschreiben, der dem Willen das Object als fore vel non fore vorhält und damit die Bedingung erfüllt, welche wir an die causa determinans der Volition stellen mussten. Der Intellect kann aber dem Willen ein und dasselbe Object, das er ihm bereits als begehrenswerth vorgestellt hat, nur durch Trugschlüsse und Scheinbeweise als verabscheuungswürdig erscheinen lassen, während dem Willen bezüglich desselben Gegenstandes ohne weiteres das velle ac nolle zusteht. Diese Annahme würde ferner bei Gott die Möglichkeit contingenter Willensäusserungen aufheben, da eine solche Selbsttäuschung, wie der menschliche Verstand sie vollziehen müsste, für Gott undenkbar ist.[17]

Immer wieder kommt Duns Scotus darauf zurück, dass das Erkennen ein natürlicher Process ist, so dass in ihm keine Contingenz gesucht werden darf.[18] Wir werden weiter unten sehen, dass erst durch einen eigenen Willensact der Verstandesthätigkeit der Charakter der necessitas naturalis genommen wird. An und für sich betrachtet vollziehen sich die Operationen des Verstandes mere naturaliter. Wenn

---

[17] l. c. n. 22 p. 889: Dices ista indeterminatio est ex parte intellectus sic repraesentantis ipsum obiectum voluntati ut fore vel non fore. Contra: intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictorum, puta hoc fore vel non fore, nisi de uno demonstrando et de altero paralogizando sive sophistice syllogizando, ita quod in concludendo decipiatur. . . Secundum hoc a voluntate Dei vel a Deo nihil contingenter eveniret, quia ipse non paralogizat nec decipitur. Werner p. 116.

[18] Quaest. subt. in Metaph. IX qu. 15 (IV, 798): Intellectus cadit sub natura: est enim ex se determinatus ad intelligendum et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere. Op. Ox. I dist. 39 qu. 1 n. 14 (V, 1300): Quia quicquid intellectus intelligit, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali: ita nulla contingentia potest esse in sciendo. In Metaph. expos. IX l. 5 (IV, 323): Quia igitur intellectus ut distinguitur a voluntate est potentia mere naturalis nec habet per consequens dominium sui actus praesente passo, ideo oportet, quod determinetur per voluntatem ad actum . . . Necessario exit in actum, quantum est de se: nisi forsan per voluntatem refraenetur: voluntas enim per suum imperium potest suspendere non solum actum proprium, sed etiam actum intellectus.

man gegen diese Auffassung die Autorität des Aristoteles ausspielen will, weil er Wille und Verstand als freie Activitäten der Natur gegenübergestellt und deshalb den Intellect als eine causa per modum naturæ nicht gelten lassen kann, so darf man, wie Duns Scotus treffend bemerkt, nicht übersehen, dass der Philosoph nicht sorgfältig genug zwischen dem Verstande per se, d. h. als selbsttändiger psychischer Function, und dem Verstande als potentia practica respectu agibilia extra, d. h. als dem praktischen Vermögen des zweckbewussten Handelns, in dessen Thätigkeit jedesmal Willensfunktionen mit eingehen, geschieden hat. Nur in dieser letzteren Bedeutung, welche die Ethik fast ausschliesslich kennt, setzt Aristoteles den Verstand und den Willen der Natur entgegen, von dem intellectus per se spricht er dagegen nur selten.[19] — Auch diese Berufung auf eine so vollgewichtige Instanz, wie Aristoteles in der mittelalterlichen Philosophie war, vermag also Duns Scotus' Ueberzeugung nicht zum Wanken zu bringen. Der Wille, und nur der Wille, ist absolut frei und indifferent gegen alle inneren und äusseren Einflüsse; jedes andere psychische wie physische Geschehen ist in sich determiniert und erfolgt mit causalnothwendiger Gesetzmässigkeit.

Die Frage, von der die ganze Untersuchung ausging, ist demnach dahin zu beantworten, dass der Wille die Totalursache seiner Wollungen ist.[20]

[19] l. c. n. 23 p. 889: Dices Philosophus dividit naturam contra intellectum et contra agens a proposito: non igitur intelligit, quod intellectus sit causa per modum naturae. Dices, quod intellectus potest accipi vel per se, secundum quod est quaedam operativa potentia tali operatione distincta contra operationem voluntatis: et sic, quantum est de se, naturaliter agit; vel secundum quod est potentia practica respectu agibilis extra: et sic pro eodem habet Philosophus artem, intellectum, propositum, electionem et appetitum. Et isto modo accipiendo intellectum, distinguit agens per intellectum contra agens per naturam et illo secundo modo frequenter loquitur de intellectu fere per totum librum Ethicorum ... sed primo modo parum loquitur Philosophus de intellectu. cf. Op. Ox. IV dist. 49 qu. 4 n. 15 (X, 406).

[20] Theorem. XX, 6 (III, 314). Voluntas est causa sufficiens omnis actus sui. Coll. XVI. (III, 381). Voluntas numquam necessitatur ab obiecto.

§ 8.

Duns Scotus' Beweise für den Primat des Willens.

Duns Scotus hat den Primat des Willens, auf den uns sein Indeterminismus schon vorbereitet hat, durch mehrere Beweise wissenschaftlich zu begründen versucht, welche in ihrer gemeinsamen Tendenz auf eine kritische Abweisung der vom Thomismus vertretenen Auffassung hinauslaufen. Wir bemerkten oben, dass Thomas aus einer Vergleichung des Verstandes und des Willens hinsichtlich ihres Objectes, ihres Habitus und ihrer Thätigkeit den Primat der intellectiven Seelenfunctionen ableitete, während Heinrich v. Gent unter denselben Gesichtspunkten den Vorrang des Willens vor dem Verstande bewies. Auch Duns Scotus lehnt sich an das Beweisschema an, in welches Thomas und Heinrich ihre Argumentationen eingliederten, und erbringt unter selbständiger und origineller Fortbildung der Gründe, welche Heinrich dem thomistischen Verstandesprimate entgegengesetzt hatte, den Nachweis, dass der Wille an der Spitze der psychischen Funktionen steht, dass ihm der Vorrang vor dem Intellecte gebührt. [1]

Das Object der Verstandesthätigkeit, so lässt Duns Scotus seinen Gegner deducieren, ist das verum, das der Willensthätigkeit das bonum; das verum steht aber über dem bonum, weil es dem Höchsten, dem ens, am nächsten ist: das Wahre ist wahr an sich, das Gute ist wahr nur durch Theilnahme an der Wesenheit des Wahren, participatione veri. [2]

---

[1] Op. Ox. IV dist. 49 qu. 4 (X, 396 ff.). Rep. Paris. IV dist. 49 qu. 2 (XI, 894 ff.). Werner p. 306. Stöckl II, 849. Die Fassung der Rep. Par. zeichnet sich im allgemeinen durch grössere Kürze und Präcision des Ausdruckes aus.

[2] Rep. Par. l. c. n. 7 p. 894: Verum, quod est obiectum intellectus, est nobilius quam bonum, quod est obiectum voluntatis et per consequens actus nobilior. Probatio minoris, scilicet quod verum sit nobilius: quia illud, quod est propinquius perfectissimo est nobilius;

Mit diesem Argumente, welches aus einer relativen Unvollkommenheit des Willensobjectes den Vorrang des Verstandes folgerte, hatte Duns Scotus leichtes Spiel. Denn mit dem gleichen Rechte lässt sich behaupten, dass das verum hinter dem bonum zurücksteht, weil es nur eines der verschiedenen Güter ist, nicht aber das Gute an sich. Hieraus lässt sich, wenn man will, der umgekehrte Schluss zu Gunsten des Willens ziehen.[3]

Aber Duns Scotus will das Object der beiden Seelenpotenzen als terminus medius eines Syllogismus für den Willens- oder Verstandesprimat überhaupt nicht unbedingt gelten lassen. Denn „wahr" und „gut" sind realiter von einander nicht verschieden, sie sind beide mit dem ens identisch, und nur der Verstand kann zwischen ihnen einen formellen Unterschied statuieren, aus dem jedoch nicht ohne weiteres auf eine reelle Distinction geschlossen werden darf.[4] Will man gleichwohl unter Berücksichtigung des bloss formalen Charakters jener Unterscheidung durch ein vergleichendes Abwägen des verum gegen das bonum in der Frage: utra potentia sit nobilior, voluntas an intellectus? sich zu entscheiden suchen, so darf man nicht ausser Acht lassen,

---

sed verum est huiusmodi, quia est propinquius nobilissimo et perfectissimo, scilicet enti; nam ens est simpliciter perfectissimum, quod continet in se omnem specialem rationem cuiuscunque entitatis et huic immediate annectitur ratio veri sive verum ut verum. cf. Op. Ox. l. c. n. 10 p. 396. Thomas de verit. qu. XXII art. 11 p. 39.

[3] Rep. Paris. p. 895: Sed accipiendo eandem maiorem concludo oppositum, scilicet quod ratio boni sit nobilior, quia quod est per se et per essentiam bonum est melius quam quod per participationem bonum; bonum est per essentiam bonum et absolute bonum, verum autem non est bonum nisi participatione boni. cf. Op. Ox. l. c. p. 397.

[4] Op. Ox. l. c. p. 396: Hoc medium pro neutra opinione videtur esse efficax, quia maior utrobique videtur falsa, quia ista non sunt realiter distincta, verum et bonum, et per consequens neque unum realiter nobilius altero. Si autem dicatur unum nobilius altero secundum rationem, intelligendo rationem pro causato ab intellectu (haec est relatio rationis per intellectum comparantem ista ad alia) haec nobilitas non facit ad propositum. cf. den Commentar hierzu p. 397. Rep. Par. n. 20 p. 897. Zur Trias unum, verum, bonum vgl. auch Kant Kr. d. r. V. p. 101 (Ke).

in welcher Hinsicht man bonum und verum einander gegenüberstellt.[5] Es kann Thomas zugegeben werden, dass das Wahre einen sachlichen Vorzug vor dem Guten hat; unter dem Gesichtspunkte der communicatio essentiæ aber, welcher dem von Thomas urgierten ohne Zweifel übergeordnet ist, fällt der Vergleich zu Gunsten des bonum aus: denn das Gute theilt in dem Acte des Wollens demjenigen, der es begehrt, etwas von seinem Wesen mit, was das Wahre nicht thut. Das Gute steht also in einer höheren Ordnung über dem Wahren, und deshalb auch der Wille über dem Verstande.

Einen anderen Beweis hatte Thomas durch die Berufung auf Aristoteles' Eudæmonologie geführt. Das Strebeziel aller menschlichen Thätigkeit ist nach Aristoteles die Weisheit: in ihr wurzelt die Glückseligkeit des Menschen.[6] Folglich muss auch derjenigen psychischen Function der Vorrang vor den anderen zukommen, welche den Menschen der Erreichung dieses Zieles nahe bringt: das ist der Verstand und nicht der Wille.[7]

Duns Scotus entzieht sich, wie des öftern, so auch hier der Unterwerfung unter die Auctorität des Aristoteles. Er betont mehrfach, dass der „Philosoph"[8] sein Denken bis zu einer wissenschaftlich genügenden Auffassung des

---

[5] Rep. Paris. l. c. n. 10 p. 895: Comparando igitur verum et bonum ad potentias, sic verum est nobilius bono, quia est propinquius enti in isto ordine. Comparando autem verum et bonum in ordine ad causalitatem et actum communicandi esse alteri et perfectionem essentialem: sic bonum est nobilius vero, quia sui communicativum et simpliciter perfectior est ratio boni quam veri, quia in perfectiori ordine, scilicet communicandi esse, est propinquius enti, sicut qualitas simpliciter est perfectior quantitate. cf. Op. Ox. l c n. 11 p. 396. Werner p. 306.

[6] vgl. p. 63 Anm. 13.

[7] Rep. Paris. l. c. n. 11 p. 895: Ex habituum comparatione similiter arguunt aliqui sic: nobilissimus habitus est sapientia, igitur actus disponens et generans hunc habitum, est nobilior omni alio; sed actus intellectus est disponens ad sapientiam. Antecedens patet ex 6. Ethic. c. 8, ubi Philosophus comparat istos habitus. Op. Ox. l. c. p. 403.

[8] Weshalb Aristoteles der „Philosoph" κατ' ἐξοχήν genannt wird, erklärt Joh. Sarresb. Polycrat. VII, 6 (IV, 100).

Willens in seiner Sonderung vom Verstande nicht durchgebildet habe, und dass man deshalb in allen Fragen, welche den menschlichen Willen betreffen, nur mit besonderer Vorsicht auf ihn sich berufen dürfe.[9] Sodann weist Duns Scotus darauf hin, dass die ungeprüfte Annahme jenes aristotelischen Gedankens das christliche Bewusstsein in einen Widerspruch mit der Autorität verwickelt, vor der alles menschliche Wissen sich beugen muss: Maior horum est charitas, sagt der Apostel; ihm folgt Augustinus, der die Liebe als die hehrste Gottesgabe preist.[10] So stehen hier zwei Autoritäten principiell einander gegenüber: Aristoteles und Paulus mit Augustinus, der Philosoph und der Theologe. Duns Scotus trägt kein Bedenken, sich den kirchlichen Gewährsmännern anzuschliessen, und leitet darum aus dem Grundsatze, auf den Thomas' Argument sich aufbaute: actus disponens et generans habitum nobilissimum est nobilior omni alio, einen Beweis für seinen Standpunkt ab.

Freilich lässt sich gegen diese Berufung auf Paulus und Augustinus einwenden, dass jene Worte sich nur auf den empirischen Menschen im Erdendasein beziehen. Selbst zugegeben, dass in statu viæ die Liebe über der Weisheit steht, so überragt doch im Zustande der Vollendung, in statu patriæ, die Erkenntniss und Anschauung Gottes, also die Bethätigung des Verstandes, alles übrige Thun der Seele. Duns Scotus begegnet diesem Einwande durch den Hinweis auf Hugo v. St. Victor,[11] der in seiner Hierarchia

---

[9] Rep. Paris. l. c. n. 12 p. 895: Ad auctoritatem Philosophi dico, quod Philosophus numquam distinxit in libris suis ex principiis operandi voluntatis et intellectus in ratione specifica ipsorum sive intra sive extra intellectum et voluntatem, sed ut sunt unum movens vel unum principium operandi a proposito. . . . Sed de actu intellectus pluries loquitur Philosophus quam de actu voluntatis, quia nobis magis manifestus est. Op. Ox. l. c. p. 406. cf. p. 90 Anm. 19.

[10] Rep. Paris. n. 11 p. 895: Sed contra hoc arguit alius Philosophus, noster scilicet Paulus, qui dicit, quod charitas excellentior est (I Cor. 13), Aug. XV de Trin. 19: Nullum donum excellentius est charitate.

[11] Op. Ox. l. c. n. 23 p. 405: Respondetur ad Apostolum et Augustinum, quod intelligunt pro statu viae, sed pro statu patriae

cœlestis den obersten, Gott zunächst stehenden Engelchor nach der Liebe, erst den zweiten nach der Weisheit benannt sein lässt. Hier wie dort, im Himmel wie auf Erden, vollendet sich also das Glück des geschaffenen Geistes im Willen und nicht im Verstande, und eben darum muss dem Willen der Primat über den Verstand zugesprochen werden.

Es ist nicht zu leugnen, dass in diesem zweiten Beweise weder von Thomas noch von Duns Scotus selbständige philosophische Gedanken zu Tage gefördert worden sind. Denn in letzter Instanz bleibt es doch dem subjectiven Belieben der individuellen Ueberzeugung überlassen, welche Autorität man als die massgebende ansehen will. Anderseits werden hier in die Beweisführung Vorstellungen von solcher Transcendenz hineingezogen, dass eine Controlle ausgeschlossen ist; nemo novit, qui non accepit, sagt Bonaventura. Gleichwohl bekundet sich in dieser Auflehnung gegen Aristoteles und in der Hinneigung zu Augustin der Gesammtcharakter der scotistischen Speculation in ihrem Gegensatze gegen den thomistischen Peripatetismus in markanter Weise.

Durchaus originell und neu sind dagegen die Gesichtspunkte, welche Duns Scotus in seinem dritten Beweise und den

---

lumen gloriae est nobilius. Hoc probatur, quia illud est perfectius, cui propter perfectionem suam repugnat competere imperfectis, quam illud, cui propter imperfectionem suam non repugnat; lumini gloriae propter perfectionem suam repugnat inesse viatori, non autem charitati. Contra illam responsionem arguitur: Primum per auctoritatem Hugonis, super Angelica Hierarchia super illud Dionysii: Super acutum, super fervidum et dilectio supereminat scientiae. Unde et supremus ordo denominatur ab ardore, proximus sibi a scientia. Praeterea (Rep. Paris. p. 895) si non sufficit auctoritas Hugonis, est alia probatio talis: perfectissimus habitus in una perficit voluntatem secundum capacitatem eius in via, sed talis habitus est charitas, igitur perficit animam secundum perfectissimam eius capacitatem, quam potest habere in via, igitur similiter capacitas voluntatis perfectior est in via quam capacitas intellectus: igitur similiter et in patria quia non est alia capacitas hic et ibi. De isto igitur dico quod videtur mihi absque dubio, quod habitus perfectissimus simpliciter in patria et in via, non erit habitus intellectualis, sed nunc est habitus charitatis, quia maioris capacitatis simpliciter est voluntas quam intellectus hic et in patria. Zu Hugo vgl. p. 53 Anm. 34. Bonav. de eccl. hierarch. c. 1 (VII, 250).

hierzu gehörenden anderweitigen Untersuchungen entwickelt. Dieser Beweis recurriert auf das ursächliche Verhältniss zwischen Willens- und Verstandesact, volitio und intellectio.[12] Unter den mit axiomatischer Geltung behaupteten Satz, dass die äquivoke wirkende Ursache werthvoller ist als ihre Wirkung, subsumiert der Thomismus den Einzelfall, dass der Intellect die causa æquivoca efficiens der Wollung ist; denn der Verstand bestimmt dem Willen das Ziel und die Richtung seiner Thätigkeit, indem er ihm in dem erkannten Guten das Object seines Begehrens vorhält und somit zwecklich (respectu finis) die Ursache des Willensactes wird. Es würde dem Indeterminismus, den Duns Scotus mit voller Entschiedenheit vertritt, widersprechen. wenn er der Intellection die totale Causierung der Willensäusserung zugestehen wollte. Wie er bereits an anderer Stelle[13] gethan hatte, warnt er auch hier nachdrücklich davor, den Verstand resp. das obiectum cognitum oder das Phantasma im aristotelischen Sinne zum Beweger des Willens zu machen, weil die Aufhebung der Willensfreiheit die nothwendige Consequenz dieser Auffassungsweise sein müsste.[14] Denn die erste Intellection, mit der die Thätigkeit unseres Verstandes anhebt, entstammt einer rein natürlichen Ursache, dem Eindrucke irgend eines

[12] Op. Ox. n. 16 p. 411: Tertium medium est ex comparatione actus ad actum. Causa aequivoca efficiens est nobilior effectu; actus intellectus respectu finis est causa actus voluntatis, quia hoc posito ponitur ille et amoto amovetur et aequivocatio patet. Zum Begriffe der causa aequivoca vgl. Kants Prolegg. p. 114 R.: „In der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig, denn der Begriff der Causalität erfordert sie wenigstens nicht.“

[13] Op. Ox. II dist. 25 qu. 1 (VI, 867).

[14] Op. Ox. l. c. n. 17 p. 411: Quod autem intellectio non sit totalis causa volitionis, patet, quia, cum prima intellectio causetur a causa mere naturali et intellectio sit non libera, ulterius simili necessitate causaret quidquid causaret et sic quomodocunque circuli fierent in actibus intellectus et voluntatis, totus processus esset mere necessitate naturali, quod cum sit inconveniens ut salvetur libertas in homine, oportet dicere posita intellectione non habere causam totalem voluntatis, sed principaliorem respectu eius esse voluntatem, quae sola libera est. cf. Rep. Paris. n. 14 p. 896.

Sinnenobjectes; sie ist also nicht frei. Ihre Unfreiheit übertrüge sich aber auch auf den Willensact, welcher der intellectio prima folgt, wenn man annehmen wollte, dass der Verstand die Totalursache der Wollung ist: der ganze Process des psychischen Geschehens würde alsdann mit natürlicher Nothwendigkeit sich abspielen, da er in seinen Anfängen causalnothwendig bedingt ist, von einer freien Activität der Seele könnte keine Rede mehr sein. Der Verstandesact ist vielmehr höchstens eine Theilursache des Wollens, sofern jede Volition von Vorstellungen begleitet ist. Hieraus darf aber irgendwelche Superiorität des Verstandes nicht gefolgert werden. Aehnlich wie Wilhelm v. Auvergne nennt vielmehr Duns Scotus den Intellect einen Diener, der seinem Herrn, dem Willen, die Objecte seiner freien Wahlentscheidung suppeditiert.[15]

Durch diese Kritik der thomistischen Auffassung ist Duns Scotus' eigene Ansicht vorbereitet. Der Verstand causiert nicht den Willensact, sondern umgekehrt wurzelt die Verstandesthätigkeit ursächlich im Willen. Dies deuten schon Augustin und Anselm an, wenn sie sagen, dass der Wille allen übrigen Seelenpotenzen gebietet.[16] Duns Scotus bleibt aber diesmal bei dem Autoritätenbeweis nicht stehen: in einer feinen erkenntniss-theoretischen Untersuchung weist er den Antheil auf, den der Wille an dem Zustandekommen der Erkenntniss hat; er bewegt sich hierbei, wie sich zeigen wird, in den Bahnen der augustinischen Erkenntnisstheorie.

Den Verstand gänzlich ausserhalb der Wirkungssphäre des Willens zu setzen, so führt Duns Scotus aus, ist deshalb nicht zulässig, weil der Verstand sonst bei der Er-

---

[15] Rep. Paris. l. c. p. 896: Est igitur intellectio causa partialis et hoc non concludit maiorem nobilitatem. Op. Ox n. 16 p. 411: Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tamquam habens actionem primam in ordine generationis.

[16] Op. Ox. ib.: Voluntas imperat intellectui: ergo actus voluntatis est causa efficiens aequivoca respectu intellectionis. Confirmatur per Anselmum de conc. virg. c. 4, ubi dicit, quod voluntas movet se contra iudicium aliarum potentiarum et quod omnes alias movet secundum imperium suum, et Augustinum XIX de civ. Dei c. 14, ubi dicit, quod voluntas utitur omnibus aliis potentiis. Rep. Paris. p. 896.

kenntniss, die ihm in irgend einem Momente zu Theil geworden ist, stehen bleiben müsste und nicht von einer Erkenntniss zu einer anderen absichtlich fortschreiten könnte.[17] Wie sollen wir uns nun den Einfluss des Willens auf den Intellect denken, der sich bei jeder willkürlichen Verstandesthätigkeit manifestiert? Man muss eine cogitatio prima und secunda unterscheiden. Der erste Gedanke darf der Macht des Willens nicht unterstellt werden, weil dem Wollen eine Vorstellung nothwendig voraufgehen muss, die zufolge ihres Hervorgehens aus natürlichen Ursachen nicht frei ist und uns darum auch nicht angerechnet werden darf.[18] Anders ist es mit der cogitatio secunda. Neben einer vollkommenen und distincten Vorstellung, die unserem Bewusstsein præsent ist, können im Verstande noch viele unvollkommene und indistincte existieren.[19] Wie im menschlichen Auge stets nur einige Objecte in bestimmter Abgrenzung von ihrer räumlichen Um-

[17] Op. Ox. II dist. 42 qu. 4 n. 5 (VI, 1047): Oportet actum intellectus esse in potestate voluntatis, ita quod possit avertere intellectum ab uno intelligibili ad aliud intelligibile convertendo; alias intellectus staret semper in cognitione obiecti perfectissimi habitualiter sibi noti.

[18] Op. Ox. l. c. p. 1048: Dico igitur quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperata et cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam: De prima probo, quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle, sed quod praecedit omne velle et est prius, natura saltem, non est in potestate nostra; hoc etiam dicit Augustinus.

[19] Op. Ox. l. c. n. 10 p. 1051: Una intellectione perfecta et distincta in intellectu multae intellectiones indistinctae et imperfectae possunt inesse. Patet in exemplo in visu: qui in pyramide et infra basim videt unum punctum in cono distincte, tamen in eadem pyramide et infra eandem basim videt multa imperfecte et indistincte, et tamen una est tantum visio perfecta, illius scilicet, super quod cadit axis pyramidis: si hoc possibile est in sensu, multo magis in intellectu. cf. Werner p. 297. An einer anderen Stelle unterscheidet Duns Scotus zwischen der cognitio confusa und distincta folgendermaassen (Op. Ox. I dist. 3 qu. 2 n. 21 (V, 409): Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur, sicut exprimitur per nomen. Distincte vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem. cf. Leibnitz Meditationes de cogn. p. 79 (Erdmann): distincta notio est omnium earum rerum, quarum habemus definitionem nomi-

gebung sich abprägen, während die übrigen Gegenstände, welche im Blickfelde des Auges liegen, nur unklare und verschwommene Bilder im Gesichtssinn erzeugen, so erfüllen auch den Verstand — nach moderner Anschauung würden wir sagen: das Bewusstsein — deutliche und verworrene, confuse und distincte Wahrnehmungen und Vorstellungen, Begriffe und Erkenntnisse. Auch beim geistigen Sehen des Verstandes ist die beschränkte Anzahl der scharf accentuierten Gedankenbilder von einer grösseren Menge verworrener psychischer Zustände umgeben, denen das Moment begrifflicher Deutlichkeit und Klarheit noch fehlt, und die deshalb aus der Gesammtheit der Bewusstseinsinhalte nur schwach hervortreten. Diesen cogitationes indistinctæ et imperfectæ vermag der Wille sein freies Gefallen zuzuwenden;[20] dadurch dass nunmehr nicht bloss der Verstand, sondern auch der Wille an ihrer Actuierung sich betheiligt, werden sie in ihrer Bewusstseinsintensität so sehr verstärkt, dass sie zu distincter Præsenz im Verstande gelangen und zu gemerkten deutlichen und klaren, somit vollkommenen Gedanken sich fortbilden.[21] Anderseits erleiden diejenigen indistincten Verstandesproducte, von denen der Wille sich abkehrt, eine solche Verminderung ihres psychischen Seins, dass sie aus dem Bewusstsein verschwinden und in den Dunkelraum des Unbewussten hinabsinken. Das sind That-

---

nalem, quae nihil aliud est quam enumeratio notarum sufficientium. Dass Leibnitz Duns Scotus gekannt hat, geht aus mehreren Stellen der Dissert. de princ. indiv. deutlich hervor. Eucken berücksichtigt da, wo er die Geschichte der termini cognitio, notio, idea confusa u. distincta behandelt (Geschichte der philos. Terminologie p. 171) Duns Scotus nicht.

[20] Op. Ox. l. c. p. 1051: Intellectione inexistente, licet non cognita ut obiectum, potest velle et complacere sibi in obiecto illius intellectionis et in illa intellectione et non complacere sibi.

[21] ib. p. 1052: Voluntate complacente intellectioni, intellectus firmatur et intenditur, ipsa autem non complacente vel nolente infirmatur et remittitur et hoc declaratur sic: agens quod est diversarum operationum et actionum, si circa unum et idem agit, fortius agit et perfectius, quam si simul agat circa disparata ... et ideo si voluntas operatur circa idem, circa quod intellectus, confirmatur intellectus in actione sua.

sachen, welche die Erfahrung uns täglich lehren kann: so sagt Duns Scotus, der Schüler Roger Bacon's.[22]

Es hält nicht schwer, in den erwähnten Ausführungen das augustinische Vorbild zu erkennen. So wie Augustin dem Willen die Function zuwies, die unbewussten Empfindungsreize zu bewussten Erregungszuständen und objectiven Erkenntnissen zu steigern, und wie er allen Denkfortschritt auf den Trieb zurückführte, die Lücken unseres Wissensbestandes auszufüllen, auf den Willen, über die bisherige Erkenntniss hinaus zu neuer fortzuschreiten: ebenso lässt Duns Scotus die verworrenen Vorstellungen durch den Willen zu distincten psychischen Gebilden sich vollenden, lässt alles Denken aus dem Denkenwollen hervorgehen. Durch seine Betrachtungsweise entzieht auch er sich dem Dilemma, welches der Begriff des Denkenwollens in sich zu schliessen scheint: dass wir etwas denken wollen, das noch ausser dem Bereiche unserer Kenntniss liegt, dass wir etwas begehren, das noch gar nicht ist. Auch Duns Scotus lässt das absichtliche Denken nicht ab ovo beginnen: die unklaren Vorstellungen sind die gekannten festen Punkte, an welche der Wille anknüpft, der sein Ziel, die gewollte klare Erkenntniss, erreichen will.

Wir müssen es lebhaft bedauern, dass Duns Scotus seine Auffassung über diese kurzen Andeutungen nicht hinausgeführt hat und dass er nicht, wie dies Augustin gethan, durch die verschiedenen Erkenntnissstufen hindurch verfolgt hat, in welchem Masse in die Thätigkeit des theoretischen Vermögens der Seele vor allem schon in die sinnliche Wahrnehmung, die cogitationes primæ, praktische

[22] ib. n. 11 p. 1052: Dico igitur, quod una intellectione in intellectu existente perfecta, possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam: illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus potest voluntas complacere in qualibet earum, etiam si illa intellectio non fuerit cognita, ut obiectum, actualiter: et voluntate complacente in aliqua intellectione confirmat illam et intendit. Illa igitur, quae fuit remissa et imperfecta, fit per istam complacentiam perfecta et intensa, et sic potest voluntas imperare cogitationem et convertere ad illam. Voluntate autem nolente illam intellectionem et non complacente in ea, illa remittitur

Willensfunctionen eingehen. Erst dadurch wäre seine Lehre vom Primate des Willens auf eine gesicherte empirische Grundlage gestellt worden. Der lückenhafte Charakter des scotistischen Systems tritt uns vielleicht nirgends misslicher entgegen als gerade hier.[23]

Ausser den drei Hauptbeweisen für den Willensprimat, deren Darstellung uns bisher beschäftigte, kennt die Ueberlieferung der scotistischen Werke noch einige andere. Gegen ihre Echtheit können gerechte Bedenken geltend gemacht werden;[24] die Annahme hat vielleicht einige Wahrscheinlichkeit für sich, dass wir in ihnen einen Niederschlag der heftigen Parteikämpfe zu sehen haben, welche im XIV. und XV. Jahrhundert um den Verstandes- und Willensprimat zwischen den Scotisten und Thomisten geführt wurden. Wir wollen einige dieser Beweise in aller Kürze hier noch skizzieren.

Dasjenige ist am begehrenswerthesten, dessen Besitz ohne das Hinzutreten anderer Momente unmittelbar glücklich macht: dies thut nur die Volition, nicht die Intellection; denn Augustin sagt: Nicht der ist gut, der das Gute weiss, sondern der es will und liebt.[25]

vel definit esse et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione... Quod vero ita sit, patet per experientiam certam, sicut quilibet potest experiri in se. — Ueber die Beziehungen Duns Scotus' zu Baco cf. Werner p. 5.

[23] Die Darstellung der scotistischen Erkenntnisstheorie, welche Erdmann Grundr. d. Gesch. d. Phil. I[2] p. 411 giebt, hält bei einer Confrontierung mit den Quellen nur wenig Stand. Die angezogene Stelle: Disp. (Coll.) 9 (III, 368) endet in einer ungelösten Antinomie, darf also zur Beweisführung nicht verwendet werden. Cf. weiterhin: Rep. Paris. IV dist. 45 qu. 3 (XI, 872) actus recordandi non potest esse nisi actus intellectus. — Op. Ox. III dist. 25 qu. 2 (VIII, 569): Credibili praesente potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contra moveat etc. — Eine psychologisch-genetische Definition des Irrthums habe ich bei Duns Scotus vergebens gesucht.

[24] Dass Duns Scotus nur jene drei Beweise, ex comparatione obiecti, habitus, actus, gegeben hat, geht meines Erachtens besonders daraus hervor, dass die Rep. Paris. l. c. n. 13 p. 895 den dritten Beweis mit den Worten einführen: Ultimo arguunt aliqui hic ex comparatione actuum.

[25] Rep. Paris. l. c. n. 15 p. 896: Illud est eligibilius simpliciter, quo habens est simpliciter bonus, quam illud, quo non: sed velle est,

Ferner: diejenige psychische Function verdient den Vorzug vor den anderen, deren Verderbniss die grössere Sündhaftigkeit nach sich zieht; das Böse zu wollen ist aber eine grössere Sünde als es zu denken; Gott zu hassen ist verabscheuungswürdiger als ihn nicht zu erkennen.[26] — Man sagt weiterhin, dass dasjenige am vollkommensten ist, das am wenigsten von anderen Factoren abhängig ist, da jede Abhängigkeit eine Unvollkommenheit ist. Der Verstandesact hängt aber von dem Willensacte nicht ab, sondern umgekehrt: also ist der Verstand vollkommener als der Wille. Dem ist zu entgegnen, dass ein Zustand in seiner Entstehung von gewissen zeitlich voraufgehenden Momenten abhängig sein kann, ohne darum dem Range nach unter diesen zu stehen. So hängt der Zweck von den Mitteln ab, die Form von der Materie; wir werden darum aber den Mitteln kein höheres Werthprädikat geben als dem Zweck, ebenso wenig die Materie über die Form stellen.[27] Wenn man endlich für den Verstandesprimat noch geltend machen will, dass die Intellection ein geistigerer Act ist als die Wollung, weil beim Erkennen das Object sich auf den Verstand zu bewegt, während beim Wollen die Seele aus sich heraus an den Gegenstand herantreten muss, so folgt daraus nur ein neues Argument für den Vorrang des Willens: denn der Wille ist veranlagt, in seiner Thätigkeit Objecte zu ergreifen, die der Verstand nur unvollkommen erreichen kann, weil sie nur unvollständig sich dem erkennenden Geiste präsentieren, wir können Gott mit der

quo habens est simpliciter bonus, non autem intelligere: per August. de civ. Dei. XI, 28. vgl. Op. Ox. p. 412.

[26] Rep. Paris. p. 897: Illud nobilius et perfectius est, cuius corruptio est peior; sed actus voluntatis est talis respectu actus intellectus, nam corruptio actus intellectus non est mala. Op. Ox. p. 412: Oppositum intellectionis non potest esse ita odibile, sicut oppositum dilectionis, quia nulla ignorantia Dei, etiam infidelitatis, potest esse ita odibilis sicut odium Dei, si posset voluntati inesse.

[27] Op. Ox. p. 413: Perfectius est, quod in perfectione minus dependet, quia dependere est imperfectionis; actus intellectus non dependet a voluntate, sed e converso. Respondeo posteriora generatione dependent a prioribus et tamen sunt perfectiora. Similiter finis dependet in esse ab eo, quod est ad finem, et non e converso: forma etiam a materia.

ganzen Kraft unserer Liebe erfassen, ihn aber niemals ganz erkennen.[28] — In den übrigen Beweisen werden die Subtilitäten in einem Masse gehäuft, dass das Interesse an der Problemlösung hinter dem Vergnügen an den Kunststücken der Dialectik völlig zurücktritt; mit minutiöser Sorgfalt werden die abstract-ontologischen und metaphysischen Gründe pro et contra abgewogen, um den Primat des Willens gegen jedweden möglichen und unmöglichen Angriff zu schützen; neue Gedanken werden nicht produciert, noch weniger wird auf die Thatsachen der psychischen Erfahrung zurückgegriffen. Man kann aus den angeführten Beweisen aber immerhin sehen, mit welcher Energie und Leidenschaftlichkeit die scotistische Schule an der Lehre ihres Meisters festgehalten hat.

Es erübrigt noch, bevor wir Duns Scotus verlassen und unsere Darstelluug bis zu Descartes weiterführen, auf zwei wesentliche Bestimmungen des scotistischen Systems hinzuweisen, welche mit seiner Willenslehre in directem Zusammenhange stehen, und in denen Duns Scotus sich mit der orthodoxen Mystik Bonaventuras einerseits, mit Descartes anderseits in eigenthümlicher Weise berührt.

Wir haben im Laufe dieser Untersuchungen schon mehrfach darauf aufmerksam machen können, dass die Stellungnahme zu der Frage, ob Willens- oder Verstandesprimat, jeweilig auf die Eudämonologie einen Reflex geworfen hat. Während z. B. Thomas und Meister Eckhart die Seligkeit des Menschen auf die Verstandesthätigkeit basierten, liess Bonaventura die Vergottung sich durch den Willen, den apex affectus, vollziehen. Auch Duns Scotus hat sich vor die Frage gestellt: Utrum beatitudo per se consistat in

---

[28] Rep. Paris. p. 897: Item arguunt ex immaterialitate intellectus respectu voluntatis ... quia intelligere est motus rei ad intellectum et velle e converso et sic magis materialis, ergo purior est actus intellectus qnam voluntatis. Dico quod ex hoc sequitur manifeste, quod intellectus est ignobilior voluntate respectu superiorum, ... in quantum voluntas actu suo movetnr ad volendum et diligendum superiora intelligibilia et terminatur ad ea magis quam intellectus, qui non movetur nec ad superiora nec ad inferiora... Werner p. 307. cf. Thomas De verit. XXII, 11 p. 37.

actu intellectus vel voluntatis?[29] Er löst sie dadurch, dass er — wie wir dies bei ihm kaum anders erwarten würden — seinem Willensprimate getreu die Glückseligkeit des Menschen in den Willen aufgehen lässt.[30] Denn durch den Willen, durch die Liebe, werden wir am unmittelbarsten und vollkommensten mit Gott, dem höchsten Gute, vereinigt, und deshalb kann nur der Wille, nicht der Verstand, die Eudämonie des Menschen begründen.[31] So rundet sich auch nach dieser Seite hin die Lehre vom Willensprimat vollständig ab.

Der zweite Punct, welcher hier noch zur Besprechung gelangen sollte, betrifft Duns Scotus' Auffassung des göttlichen Willens. Thomas hatte, in Analogie zum Verstandesprimate im Menschen, auch den göttlichen Willen in eine gewisse Abhängigkeit vom Verstande gesetzt, indem er auch die göttliche Willensthätigkeit auf das Gute als den letzten Zweck bezog.[32] Gott kann nur seine oder der Creaturen Güte wollen, und zwar will Gott das Gute deshalb, weil es gut ist: dem schöpferischen Willen geht das Wissen um das Gute voraus. Der Wille Gottes, sagt Thomas, ist an die regula sapientiæ gebunden, welche er nicht überschreiten darf; er kann nichts vollbringen, was seine Weisheit nicht umspannt, er kann ohne vorherige Erkenntniss sich nicht activ bethätigen.[33]

---

[29] Op. Ox. IV dist. 49 qu. 4 (X, 379) und Rep. Paris IV dist. 49 qu. 2 (VI, 893), ib. n. 3 sind direct gegen Thomas gerichtet. Est igitur opinio cuiusdam Doctoris, quod beatitudo sit in actu intellectus. Et ponit ad hoc duas rationes, de quibus miror, quod inter eas multa verba miscet, quia alibi sic non facit.

[30] Rep. Paris. l. c. n. 20 p. 897: Dico igitur ad quaestionem quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur.

[31] Stöckl II, 850.

[32] De vent. XXIII, 5 p. 56: Voluntas divina habet pro principali volito id, quod naturaliter vult et quod est quasi finis voluntatis suae, scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult, quidquid aliud a se vult... Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, quae libertati non repugnat.

[33] ib. Sicut de necessitate appetitur id, quod est ad finem, et

Thomas scheint gefühlt zu haben, dass diese Auffassung eine gewisse Beschränkung der göttlichen Freiheit involviert, und er macht deshalb, wie zu seiner Entschuldigung, geltend, dass jene Determination des Willens durch den Verstand die Freiheit in Gott nicht aufhebt, weil sie einer Gott immanenten Ursache entstammt und nicht von aussen her ihren Ursprung nimmt.[34] — Duns Scotus dagegen wahrt auch bei Gott die unumschränkte Freiheit seines Willens und macht consequenter, als dies Thomas gethan hatte, den göttlichen Willen zum absolut freien und unabhängigen Princip der Allmacht. Wie der menschliche Wille in seinen Entscheidungen durchaus indeterminiert und spontan ist, so wird auch Gottes Wille weder durch äussere noch durch innere Motive bestimmt.[35] Er ist die letzte und unmittelbarste Ursache alles Geschehens; über denselben hinaus nach einem weiteren Grunde des Seins forschen zu wollen, hiesse einen Grund suchen, wo keiner zu finden ist.[36] Das, was Gott will, ist also darum gut, weil Gott es will: die Willkür des göttlichen Rathschlusses steht über der Verstandeserkenntniss des Guten. Gott kann den Gesetzen der natürlichen und moralischen Ordnung zuwider handeln, er

---

praecipue a voluntate, quae sapientiae regulam exire non potest etc. vgl. c. gent. III, 98 p. 331: Neque etiam est possibile ab eo (sc. Deo) aliquid fieri, quod eius scientia non comprehendatur, cum voluntas esse non possit, nisi de aliquo noto.

[34] c. gent. I, 82 p. 73: Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut obiectum proprium determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia, si voluntas Dei ad aliquid volendum, per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Ritter VIII, 279.

[35] De rer. princ. IV, 2. 3 n. 18 (III, 26): Voluntas Dei est causa rerum et nullum habet motivum in causando. cf. Op. Ox. I dist. 39 n. 14 (V, 1300).

[36] Op. Ox. II dist. 1 qu. 2 n. 9 (VI, 39): Ideo ista voluntas Dei, qua vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda . . . sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere huius propositionis licet contingentis immediate causam, est quaerere causam sive rationem, cuius non est ratio quaerenda. Ritter VIII, 391. Jodl I, 76.

kann sie nach seinem Belieben abändern und durch andere ersetzen, die absolut gültig sind, sobald Gott sie statuiert.[37] Der Primat des göttlichen Willens erleidet durch nichts eine Beschränkung!

Wir werden später sehen, dass Descartes in derselben Weise die Machtsphäre des göttlichen Willens in illimitierter Ausdehnung sich denkt.

Wir schliessen die Darstellung der scotistischen Willenslehre mit einem kurzen Rückblicke auf die Hauptpunkte, welche sich bei unserer Untersuchung ergeben haben. Duns Scotus geht von der Bekämpfung des intellectuellen Determinismus aus, der, unter bewusster Anlehnung an Aristoteles, im Thomismus zum Ausdruck gekommen war. Seine scharfsinnige Kritik gipfelt in der unbedingten Abweisung der aristotelischen Formel *ὀρεκτικὸν κινοῦν κινούμενον*, appetitus movens motum; der Wille bewegt sich selbst, er bedarf zu seiner Selbstthätigkeit keiner Unterstützung durch äussere oder innere Motive.

Die einzig berechtigte Auffassungsweise ist der Indeterminismus, da nur in ihm die Contingenz der menschlichen Handlungen aufrecht erhalten werden kann, für welche kein deterministisches System eine ausreichende Erklärung zu geben vermag. Allein der Wille ist nicht nur unabhängig vom Verstande, wie man gegen Thomas und seine Anhänger behaupten muss; ein tieferes Eingehen auf den psychischen Thatbestand lehrt vielmehr, dass der Verstand sich in einem directen Abhängigkeitsverhältniss vom Willen befindet. Denn erst durch den Einfluss des Willens wachsen die Vorstellungen zu klaren und distincten Erkenntnissen heraus.

Leider hat Duns Scotus diesen Gedanken, der an philosophischer Bedeutung jene beiden anderen Beweise für

---

[37] Op. Ox. I dist. 44 n. 2 (V, 1368): Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. cf. Op. Ox. I dist. 39 n. 23 (V, 1308). Stöckl II, 851. vgl. Scotus Erigena p. 45 Anm. 9 dieser Abh.; Descartes Oeuvres (ed. Cousin) II, 348.

den Primat des Willens bei weitem übertrifft, nicht mit der umfassenden Gründlichkeit durchgeführt, die wir sonst an ihm gewohnt sind, so dass er nach dieser Hinsicht hinter Augustinus zurücksteht. Anderseits zeichnet sich Duns Scotus vor Augustinus dadurch aus, dass er in consequenterer Weise den Willensprimat auf die einzelnen Theile seines Systems angewendet hat; eine Folgerung aus jener Superiorität des Willens über den Verstand ist es, wenn Duns Scotus die Theologie als praktische Wissenschaft auffasst, wenn er mit der orthodoxen Mystik die Glückseligkeit des Menschen in die Thätigkeit des Willens verlegt, wenn er den Verstand von der Activität des göttlichen Willens fast völlig ausschliesst.

So durchdringt der Willensprimat sein ganzes philosophisches System und sichert ihm seine eigenthümliche Stellung in der Geschichte der Philosophie.

§ 9.

Indeterminismus und intellectueller Determinimus in der nachscotistischen Scholastik.

Der Gegensatz des Thomismus und Scotismus hat sich im XIV. und XV. Jahrhundert auf das logische Gebiet hinübergespielt. Noch einmal übte das Universalienproblem seine unheilvolle, fast dämonische Wirkung auf die christlichen Denker aus, noch einmal drängte sich die logische Frage in den Vordergrund der philosophischen Interessen, und abermals zerrieb sich eine Fülle werthvoller Geistesarbeit in fruchtlosem Parteigezänk.

Man setzt die Thomisten und Scotisten in ihrer Stellung zum Universalienstreit des XIV. Jahrhunderts als Realisten und Formalisten einander gegenüber.[1]

Die Realisten sprachen dem Allgemeinen dem Inhalte nach objective Realität in den Dingen zu, der Form nach

[1] Stöckl II, 952.

subjective im Verstande, während die Formalisten (Scotisten) die Existenz hypostasierter Allgemeinbegriffe annahmen, welche den Einzeldingen vorausgehen: der Realismus weist auf Aristoteles und auf Abälards Conceptualismus zurück, der Formalismus auf jenen „Realismus", der durch Anselm und Wilhelm v. Champeaux vertreten wurde. Wie im XI. Jahrhundert, wurde auch diesmal die Frage nach der metaphysischen Geltung der Universalien noch in einer dritten Weise beantwortet: der Nominalismus erklärte die Allgemeinbegriffe für gemeinsame Zeichen ähnlicher Dinge. — Die Formeln universalia in re, ante rem, post rem, markieren also auch für das XIV. Jahrhundert die Hauptrichtungen, in denen die Lösung des Universalienproblems versucht wurde.

Der Universalienstreit dieser Zeit zeichnet sich vor dem, der in der Frühscholastik ausgekämpft ward, besonders dadurch aus, dass er in den Wogen der dialectischen Parteikämpfe das Interesse für die allgemeineren Aufgaben der Philosophie nicht hat untergehen lassen. Die Scholastiker des XIV. Jahrhunderts blickten auf eine reiche philosophische Vergangenheit zurück. Hinter ihnen lag das XIII. Jahrhundert, in welchem das mittelalterliche Denken nach allen Seiten hin sich entfaltete und dem Verstande in der Speculation, dem Gemüthe in der Mystik Befriedigung gewährte. In jenem denkwürdigen Jahrhundert, das den Späteren durch ihre Lehrer Thomas und Duns Scotus in zwei seiner glanzvollsten Erscheinungen immer wieder in die Erinnerung zurückgeführt wurde, waren Gegensätze geschaffen worden, zu denen man Stellung nehmen musste; und wenn wir auch in der Spätscholastik keinen grossen Systemen mehr begegnen, so war man doch bemüht, unter Anknüpfung an die historischen Reminiscenzen, mit möglichster Vollständigkeit all der Probleme sich zu bemeistern, die aus dem Umkreis der gesammten voraufgegangenen Philosophie entgegentraten. Fast keiner der Scholastiker dieser Zeit hat es daher unterlassen, auf die Frage, ob Willens- oder Verstandesprimat, einzugehen: zu neuen Gedanken ist man freilich nicht gekommen; man begnügt sich

damit, die Beweise, welche Thomas und Duns Scotus gegeben hatten, zu wiederholen, und nur Wenige sind über diese Reproduction hinaus zu originellen Weiterbildungen fortgeschritten. — Die Spätscholastik ist eklektisch; wir heben als einen der Vertreter dieses Eklekticismus hier Marsilius von Inghen heraus.[2] Die Geschichte der Logik zählt ihn zu den thomistischen Realisten, in der Lehre von der Materie steht er auf der Seite der Scotisten, in seiner Willenslehre endlich ist er durchaus abhängig von Duns Scotus. Marsilius lehnt jedwede Determinierung des Willens durch die Erkenntniss ab; der freie Wille kann sowohl das wählen, was die Vernunft ihm als das mindere Gut vorstellt, als auch das höhere Gut zurückweisen: Duns Scotus' Einfluss tritt in diesen Argumentationen deutlich hervor; jene Auffassung verräth keinerlei Selbständigkeit. — Die philosophische Originalität liegt aber im XIV. Jahrhundert überhaupt nicht bei den Realisten und Formalisten, sondern bei den Nominalisten, bei denen uns in Occam und Buridan noch einmal jene Antithese zwischen Willens- und Verstandesprimat begegnet, welche wir bisher durch die ganze Scholastik hindurch verfolgen konnten. Der Nominalismus ist aus einer Reaction hervorgegangen, welche sich in der Scotistenschule gegen den excessiven Realismus des Franz v. Mayronis erhob. Allein so sehr Nominalisten und Formalisten in der Universalienfrage auseinanderstreben, so besteht doch in anderen Theilen ihrer Systeme, namentlich in der Willenslehre, eine unverkennbare Aehnlichkeit zwischen beiden.

Schon Durandus, der Vorläufer Occams, ist in seinem Indeterminismus entschieden von Duns Scotus beeinflusst worden.[3] Das liberum arbitrium, durch welches wir uns conträr und contradictorisch bestimmen können, schliesst jede äussere und innere Determination aus; der Verstandesact ist nur die Voraussetzung, die conditio sine qua non des Willensactes, denn der Wille ist an die Verstandeserkennt-

---

[2] ib. p. 1049. 1053.
[3] ib. II, 984.

niss nicht gebunden; der Wille ist das vorzüglichste Seelenvermögen; des Menschen Eudämonie beruht auf dem Wollen, nicht auf dem Erkennen u. s. f.: nichts weist in allen diesen Sätzen über Duns Scotus hinaus.

Der Nominalismus erreichte seinen Höhepunkt in Wilhelm v. Occam, der in den Grundlagen seines Systems gleichfalls Scotist ist, zum Theil noch scotistischer als Duns Scotus selbst. — Scotus bereitete, wie wir oben sahen, die Ablösung der Theologie von der Philosophie dadurch vor, dass er die theologia naturalis auf einen kleinen Umfang reducierte; bei Occam zersetzt die Skepsis das Wissen derart, dass das Band zwischen Glauben und Vernunft völlig zerschnitten wird.[4] Die Willensfreiheit fasst Occam im Sinne des Indifferentismus auf: der Wille verhält sich verschiedenen Acten gegenüber ganz gleichgültig; er hat das velle ac nolle in der Hand und kann sich in der Wahl dem Verstande entgegenstellen.[5]

In den weiteren Consequenzen dieser Auffassung, welche den Willensprimat implicite in sich schliesst, überbietet Occam Duns Scotus in einem Masse, dass die Häresie offen zu Tage tritt. Wenn Duns Scotus sagte, dass die Natur- und Sittengesetze erst dadurch ihre Geltung erlangen, dass Gott sie will, so steigert Occam dieses Princip dahin, dass er von der Willkür Gottes schlechthin alles abhängig macht. Alle moralische Gesetzgebung ist ein Werk des göttlichen Willens;[6] er kann das Gute und Böse in ihr Gegentheil verkehren, kann die Sünder selig machen und die Heiligen verdammen. Gott hätte, wenn er wollte, die Natur eines Steines, eines Holzes, ja eines Esels, annehmen können: für den Willen Gottes ist nichts unmöglich, auch das, was den Vernunftgründen menschlicher Einsicht zu widersprechen scheint.

Keiner der Nachfolger Duns Scotus' hat den Willens-

---

[4] Dilthey I, 412. 446. Stöckl II, 1014. Ritter VIII, 582. Jodl I, 77.

[5] Ritter VIII, 601. Stöckl II, 1018.

[6] Stöckl II, 1020. Stäudlin Geschichte und Geist des Skepticismus I p. 552.

primat dermassen auf die Spitze getrieben; der Wissenschaft war freilich mit solchen widerlichen Paradoxien nicht gedient, und so ging schon von einem Schüler Occams, Buridan, eine gesunde Reaction aus, welche dem unbeschränkten Indeterminismus, den Occam proclamiert hatte, den intellectuellen Determinismus gegenübersetzte; wenn Occam auf Duns Scotus zurückgeht, so lehnt sich Buridan an Thomas an.

Buridan stimmt zunächst mit Duns Scotus darin überein, dass er die Verschiedenheit der Seelenkräfte von dem Wesen der Seele leugnet; er weicht aber von Duns Scotus ab, wenn er diese Identification der Seele mit ihren Potenzen in den Verstandesprimat ausmünden lässt.

Der Wille, so deduciert Buridan,[7] ist in seinen Functionen von der Erkenntniss abhängig; denn nach dem Urtheile des Verstandes richtet sich die Entscheidung des Willens. Sobald also zwei Objecte von differentem Werthe uns zur Wahl vorliegen, muss der Wille stets das höhere Gut wählen, weil er andernfalls dem Verstandesurtheil sich widersetzen würde, was nicht möglich ist. Ebenso muss eine Suspension des Wollens dann eintreten, wenn jene Objecte gleich gewerthet sind und demnach, um auf ein platonisches Bild zurückzugreifen, die Wage, auf der der Verstand die Motive zum Wollen oder Nichtwollen abwägt, auf beiden Schalen gleich belastet ist: der Esel, der in gleicher Entfernung von zwei qualitativ und quantitativ gleichen Heubündeln sich befindet, muss elendiglich verhungern.[8] Die Willensfreiheit, die Fähigkeit sich zu entgegengesetzten Acten determinieren zu können, wird durch diesen psychologischen Determinismus stark bedroht, ja fast aufgehoben.

Buridan sucht sie dadurch zu retten, dass er dem Willen das Vermögen zuschreibt, seine Entscheidung, welche stets dem Verstandesurtheil gemäss ausfallen muss, zu inhibieren. Der Wille kann die Zustimmung zu dem erkannten Guten

---

[7] Stöckl II, 1025. Ritter VIII, 619. 623.

[8] Ueber Buridans Esel vgl. Stöckl II, 1026, 2. Schopenhauer Gr. d. Ethik 58. vgl. p. 7 dieser Abh.

zurückhalten und den Verstand zu erneuter Prüfung der Umstände auffordern, deren Resultat eine Aenderung der vorher gewonnenen Erkenntniss sein kann. Ein Gut, das zuvor im Vergleich mit andern als das mindere erschien, kann jetzt in der Werthschätzung steigen und den Willen nach sich bestimmen; anderseits kann sich zwischen die Objecte, welche vorher als gleichwerthig sich präsentierten, ein Unterschied drängen, der die Activität des Willens ermöglicht. Es ist allerdings in hohem Grade zweifelhaft, ob durch diese hypothetischen Möglichkeiten das Recht der freien Selbstbestimmung nach allen Seiten hin so gewahrt ist, als es der Begriff des liberum arbitrium verlangt. Immerhin müssen wir zugestehen, dass Buridan wenigstens versucht hat, einige der Schwierigkeiten zu lösen, welche das Freiheitsproblem in reicher Fülle enthält, und dass er insofern eine gewisse Originalität des Denkens bekundet, als er mit der ungeprüften Annahme der überlieferten Argumentationen sich nicht begnügt.

Bei den übrigen Scholastikern und Mystikern des XIV. und XV. Jahrhunderts verliert sich die Philosophie immer mehr in einen unselbständigen Eklekticismus. Gabriel Biel, der „letzte Scholastiker“, adoptiert den Willensprimat, wie ihn Duns Scotus gelehrt und bewiesen hatte;[9] und Gerson, der „letzte Mystiker,“ sucht zwischen den beiden extremen Richtungen, in welche die Mystik im XIII. Jahrhundert auseinandergegangen war, dadurch zu vermitteln, dass er eine theologia speculativa und mystica unterscheidet.[10] Die speculative Theologie nähert sich Gott durch die Bethätigung der Erkenntnisskraft, die mystische ergreift ihn durch das Gemüth, durch die gottgeweihte Liebe: so verknüpft Gerson Meister Eckhart und Bonaventura, Thomas und Duns Scotus.

Bei Nicolaus von Cusa endlich, dem letzten Vertreter der mittelalterlichen Philosophie, finden wir in der Auffassung, ob Willens- oder Verstandesprimat, ein eigenthüm-

---

[9] Stöckl II, 1035.
[10] ib. p. 1080.

liches Schwanken. Bald stellt er den Willen über das Erkennen und lässt den Irrthum aus dem Willen entspringen, bald setzt er den Verstand über den Willen und leitet die Sünde aus der Unkenntniss ab. [11] Im allgemeinen hindert ihn sein ausgesprochen intellectualistischer Standpunkt, den Willensprimat anzuerkennen; [12] der Intellect gilt ihm als der Mittelpunkt der Seele, zu welchem alle psychischen Thätigkeiten, auch das Fühlen und Wollen, hinstreben. Nur in der Erkenntniss offenbart sich das wahre Wesen der menschlichen Seele! [13]

So tritt uns am Ausgange des Mittelalters noch einmal jener Intellectualismus entgegen, der durch Aristoteles und die Neuplatoniker aus dem Alterthum in die Philosophie des christlichen Abendlandes verpflanzt worden ist.

§ 10.

Der Willensprimat bei Descartes.

Es scheint ein kühner, durch nichts vermittelter Sprung zu sein, wenn wir von Nicolaus von Cusa sogleich zu Descartes übergehen, ohne zu untersuchen, ob und in welcher Weise im Laufe des XVI. und im Anfange des XVII. Jahrhunderts jene Streitfrage, mit der wir die Scholastik noch in ihren letzten Ausklängen sich angelegentlich beschäftigen sahen, zum Austrag gebracht worden ist. Ein Blick auf den Gesammtcharakter der Philosophie jener Zeit wird uns aber von vornherein von der Aussichtslosigkeit einer solchen Untersuchung überzeugen; und in der That haben die Aufgaben, an deren Lösung man damals arbeitete, vor allem

---

[11] vgl. Falckenberg Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. Breslau 1880. p. 87. Ib p. 2 ist auch die übrige reiche Litteratur zu Nicolaus Cus. angegeben. Zu warnen ist vor Uebinger Die Philosophie des Nic. Cus. 1880.

[12] Falckenberg l. c. p. 47.

[13] Falckenberg l. c. p. 86. 89. cf Clemens Giordano Bruno und Nicolaus v Cusa. 1847. p. 90.

die Erneuerung der grossen philosophischen Systeme des klassischen Alterthums, das Interesse an psychologischer Detailforschung, wo nicht ausgeschlossen, so doch stark in den Hintergrund gedrängt.[1] Auch die Skeptiker des XVI. Jahrhunderts, Montaigne, Charron, Sanchez, sind auf die Psychologie des Willens nicht eingegangen, so sehr sie sonst aus der kritischen Prüfung der seelischen Functionen die Berechtigung ihres skeptischen Standpunktes abzuleiten bemüht sind.

Erst bei Descartes werden die psychischen Thatsachen in umfassender Weise wieder in den Kreis philosophischer Betrachtung hineingezogen, so zwar, dass neben den Verstandesoperationen auch die Willensthätigkeit Berücksichtigung findet. Allerdings muss zugestanden werden, dass Descartes' Psychologie[2] von einer allseitigen systematischen Durchbildung noch weit entfernt ist; gleichwohl liegt uns in seinen philosophischen Schriften und dem ausgebreiteten Briefwechsel ein so umfangreiches Material vor, dass uns die Reconstruktion seiner psychologischen Theorien, namentlich auch seiner Stellung zum Willensprimate in ihrem mannigfachen Wechsel und Wandel, mit ziemlicher Sicherheit verstattet ist. Denn — um dem Resultat der folgenden Erörterungen vorzugreifen — Descartes ist sich in der Beantwortung der Frage, ob Willens- oder Verstandesprimat, nicht gleich geblieben. An dem Primate des Willens über die unklaren Vorstellungen hat Descartes, wie es scheint, immer festgehalten; daneben behauptet er zeitweilig den intellectuellen Determinismus, wie ihn Thomas und Buridan gelehrt hatten; in einer späteren Epoche seines Denkens nimmt er eine Wendung zu Duns Scotus hin, mit dem er sich in der Auffassung des göttlichen Willens stets aufs

---

[1] vgl. höchstens Giordano Bruno bei Brunnhofer p. 278 l'operazion de l'intelletto procede l'operazion de la voluntade, ma questa è più vigorosa et efficace, che quella.

[2] vgl. A. Koch Die Psychologie Descartes' systematisch und historisch-kritisch bearbeitet. München 1881, der jedoch in seiner Darstellung den Willen sehr stiefmütterlich behandelt; cf. p. 50. 221; auf die wichtige Irrthumstheorie geht er gar nicht ein.

engste berührt hat; allein zuletzt kehrt er doch wieder zu dem intellectuellen Determinismus zurück, neben dem nur der Primat des Willens über die unklaren Vorstellungen bestehen bleibt.[3]

Dieser Umstand nöthigt uns, den Gang der bisherigen Darstellung zu verlassen und in diesem letzten Abschnitte unserer Abhandlung ausschliesslich nach historischer Methode

---

[3] Wir müssen gleich hier bemerken, dass, so frappant die Uebereinstimmung einzelner Punkte der cartesianischen Willenslehre mit Thomas, Buridan, Duns Scotus und Occam ist, eine directe Einwirkung dieser Philosophen auf Descartes sich nicht wird nachweisen lassen. Augustins Willenslehre scheint Descartes nicht gekannt zu haben, sonst würde er die Vereinbarkeit der göttlichen Praescienz mit der individuellen Freiheit wohl kaum ohne Restriction als eine chose incompréhensible de sa nature bezeichnen. Thomas' Summa hat Descartes gelesen, vgl. den Brief vom 25. Dez. 1639 (VIII, 181). Duns Scotus wird bei Descartes nur einmal genannt, doch so, dass es zweifelhaft ist, ob er ihn gelesen hat: I, 367 u. 395 (Objections de Catérus). Ich habe schon im Vorwort bemerkt, dass mir eine Hauptquelle für Descartes' Freiheitslehre nicht zugänglich gewesen ist: P. Guillaume Gibieuf De libertate Dei et creaturae Paris 1630 (vgl. über Gibieuf: Biographie universelle XVI, 421 a). Descartes hat Gibieufs Buch Ende 1630 — also vor der Abfassung der Meditationes — erhalten und mit grossem Interesse gelesen: er beruft sich auch später noch öfters zustimmend auf dasselbe und führt es zu seiner Vertheidigung an. vgl. VI, 166 (Novbr. 1630); VI, 183 (13. Januar 1631); VIII, 506 (22. April 1641); VIII, 535 (15. Juli 1641) etc. Ich bitte Jeden, dem über den Verbleib dieses Buches etwas bekannt ist, mir hierüber gefälligst Mittheilung machen zu wollen. — Soeben, während ich diese Bemerkungen zum Druck vorbereite, theilt mir Hr. Dr. Marx, der z. Z. in Paris seinen Studien obliegt, den vollständigen Titel eines Exemplares des Gibieuf mit, das sich auf der Pariser Nationalbibliothek befindet: De libertate Dei et creaturae libri duo. In quibus status et actus tam divinae quam creatae libertatis, motio causae secundae a prima, scientiae mediae necessitas nulla, depravatae libertatis origo, ortus et natura mali, consummatio mali, consummatio libertatis et servitutis aliaque complura explicantur. Iuxta doctrinam D. Augustini, D. Thomae, D. Bonaventurae, Scoti, Gandavensis, Durandi aliorumque veterum Theologorum. Auctore P. Guillelmo Gibieuf, congregationis oratoris Domini Jesu presbytero et in sacra theologiae facultate doctore sorbonico. Parisiis MDCXXX (518 pag.). Solange mir noch nähere Mittheilungen über den Inhalt dieses Buches fehlen, kann ich über Descartes' Verhältniss zu Gibieuf nichts entscheiden: ich hoffe später einmal das Versäumte nachholen zu können.

zu verfahren. Während uns bei Augustin und Duns Scotus die Reproduction ihrer Lehre vom Primate des Willens dadurch gelang, dass wir beide in ihrem Kampfe gegen den intellectuellen Determinismus aufsuchten und hieran die Beweise für den Willensprimat anknüpften, wird uns bei Descartes eine so eigenthümliche Vermischung des Indeterminismus mit dem intellectuellen Determinismus, des Verstandes- mit dem Willensprimate begegnen, dass wir nicht mehr getrennt behandeln können, was Descartes selbst confundiert hat.

Wir gehen von der vierten Meditation aus, da einerseits die vor 1641 erschienen Schriften, anderseits der Briefwechsel aus den dreissiger Jahren uns in diesen Fragen nur geringen Aufschluss gewähren.[4]

Die vierte Meditation[5] will eine psychologische Definition des Irrthums geben. Der Irrthum setzt das Zusammenwirken von Wille und Verstand voraus. Denn der Verstand an und für sich vermag uns nicht zu täuschen, da er nur Vorstellungen liefert, die zwar das Material zu falschen Urtheilen bilden können, aber selbst noch nicht irrig sind. Ebensowenig haftet dem Willen ein Mangel, ein Fehler an, der die Irrthümlichkeit seiner Acte nach sich zöge. „Denn in der That, ich mache die Erfahrung, dass dieses Vermögen frei ist von allen Schranken.“ Keine der psychischen Kräfte ist so gross und so vollkommen als der Wille. Der menschliche Verstand ist, zumal wenn man ihn mit seinem göttlichen Analogon vergleicht, nur eng und be-

---

[4] Vielleicht wäre zu verweisen auf Discours de la méthode (I, 152): D'autant que notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire. — Anderseits deutet ein Brief aus dem Jahre 1630 bereits die spätere Auffassung der göttlichen Willensindifferenz an (VI, 308): Je dis que Dieu a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales comme de ne pas créer le monde. cf. II, 348.

[5] I, 293. K. Fischer I, 1. 353. Ich citiere die Meditationen und Principien nach K. Fischers Uebersetzung im Anhang zu I, 1 p. 114. Windelband I, 172. Baumann Doctrina Cartesiana de vero et falso, Berlin 1863, p. 32 ff.

grenzt.[6] „Nur der Wille oder die Willensfreiheit ist unter allen das einzige Vermögen, welches nach meiner inneren Erfahrung so gross ist, dass ich mir ein grösseres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, gemäss dessen ich gleichsam Gottes Ebenbild darzustellen glaube. . . . Denn auch Gottes Wille erscheint an sich und genau als das, was er ist, betrachtet, nicht grösser als der menschliche."

Der Verstand also ist in enge Grenzen eingeschlossen, der Wille allein ist schrankenlos, ist frei: diese Thatsache giebt uns die Möglichkeit einer Erklärung des Irrthums. „Der Wille hat einen weiteren Spielraum als der Verstand; darum halte ich ihn nicht in denselben Schranken, sondern erstrecke ihn auch auf das Nichterkannte, gegen welches er sich indifferent verhalten sollte; so lenkt er ab vom Guten und Wahren, und daher kommt es, dass ich irre und fehle." Der Wille greift also über die unklaren Vorstellungen hinüber und erzeugt den Irrthum dadurch, dass er der Verknüpfung der ideae confusae zu einem Urtheile, dem in der Wirklichkeit kein factisches Gegenbild entspricht, voreilig zustimmt. Es liegt in unserer Macht, den Consens zu einer solchen Synthese zu inhibieren und erst dann zur Urtheilsbildung zu schreiten, wenn jene unklaren Vorstellungen sich zu begrifflicher Deutlichkeit abgeklärt haben: darum ist jeder Irrthum unsere Schuld; „dem verkehrten Gebrauche meines freien Willens entspringt der Irrthum." Diesen Vorrang des Willens, wie er in der Theorie des Irrthums ausgesprochen ist, hat Descartes stets aufrecht erhalten, namentlich auch den Bedenken gegenüber, welche Gassendi[7] gegen die Auffassung erhob, dass der Wille seine Macht über den Verstand ausdehnen könne. Gassendi wies darauf hin, dass jede Thätigkeit des Willens eine eben solche des Verstandes voraussetzt und dass darum Wille und Verstand zunächst

---

[6] cf. Augustin, de div. quaestt. 83, 15 (VI, 14): Omne quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. Et intellectus intelligit se. Ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit.

[7] II, 186.

hinsichtlich der Ausdehnung ihrer Machtsphäre gleich sind; weiterhin verwendet er die Thatsache des interesselosen Denkens, den Umstand, dass wir Vorstellungen haben können, die nicht von dem Gefühle des Begehrens oder Verabscheuens begleitet sind, zur Begründung seiner Ansicht, dass der Verstand weiter reicht als der Wille und nicht umgekehrt.

Descartes hat in der Réponse [8] noch einmal die Ueberzeugung vertheidigt, der er bereits in der vierten Meditation Ausdruck gegeben hatte, und verweist Gassendi in der Frage: Dites-moi, à quoi la volonté se peut étendre que l'entendement ne puisse atteindre? abermals an den Irrthum, der dadurch zu Stande kommt, dass der Wille über die Erkenntniss hinausgeht, dass er unvollkommene psychische Producte, denen zunächst nur subjectives Sein zusteht, als objective Realitäten deutet. Wenn wir z. B. urtheilen, dass der Geist ein Körper sei, so lehrt uns der Verstand nur, dass der Geist ein denkendes Wesen ist; ferner erfahren wir, dass ein feiner Körper eine ausgedehnte Substanz ist; dass aber die denkende und die ausgedehnte Substanz mit einander identisch seien, das vermögen wir niemals durch den Verstand zu erkennen, sondern das glauben wir, weil wir es glauben wollen. Der Wille überschreitet die Grenzen des Verstandes also überall da, wo wir irren. Analog heisst es in den Principien: [9] „Der Wille kann in gewissem Sinne unendlich genannt werden; denn es giebt, so viel wir sehen, kein Object eines anderen, sogar des unermesslichen göttlichen Willens, worauf nicht auch unser Wille sich erstrecken kann. So lässt sich der Wille leicht über das Gebiet der klaren Einsicht ins Unklare ausdehnen, und sobald dies geschieht, ist es nicht mehr zu verwundern, wenn wir irren." Nach dieser Seite hin, darüber kann ein Zweifel kaum bestehen, behauptet Descartes also einen Vorrang des Willens vor dem Verstande.

Wir würden nun erwarten, dass Descartes auch in anderer Beziehung den Willen vom Verstand unabhängig

---

[8] II, 282.

[9] I, 35 (III, 84); K. Fischers Uebersetzung p. 179.

macht; aber dem ist nicht so. Denn jenes Uebergreifen des Willens über den Verstand bezieht sich immer nur auf die unklaren Vorstellungen; nur diesen gegenüber ist der Wille indifferent, so dass er ihrer Synthese zu einem Urtheil seine Zustimmung ertheilen oder auch verweigern kann. Sobald aber eine Erkenntniss aus ihren unklaren Anfängen sich zu völliger Distinction fortentwickelt hat, ist dadurch dem Willen ein Ziel vorgezeichnet, dem er mit innerer Nothwendigkeit nachstreben muss. Die psychischen Momente, welche den Uebergang der unklaren Vorstellung in die deutliche Erkenntniss bedingen, scheint Descartes einer Betrachtung nicht unterzogen zu haben; er hat sich nicht darüber ausgesprochen, ob jene Steigerung der idae confusae zu distinctae lediglich von einem Zuwachs an Inhaltsbestimmungen abhängt, oder ob der Wille es ist, der im Acte der Aufmerksamkeit die Vortellungselemente, welche die idea confusa bereits enthält, zu begrifflicher Deutlichkeit erhebt: letzteres war, wie wir oben zeigten, die Ansicht Augustins und Duns Scotus'.

Descartes will die Indifferenz des Willens nicht leugnen, allein sie kann sich, wie er glaubt, stets nur der unklaren Erkenntniss gegenüber bethätigen. „Denn zur Freiheit des Willens gehört keineswegs, dass man sich ebenso gut nach der einen als nach der anderen Seite neigen könne. Im Gegentheil, je mehr ich mich nach der einen Seite hinneige, sei es, dass ich hier die Vernunft des Wahren und Guten einleuchtend erkenne, sei es, dass Gott dem Innersten meines Denkens diese Richtung giebt, um so freier erwähle ich diese Seite. Jene Indifferenz, die ich erfahre, sobald keine Vernunft mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreibt, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht die Vollkommenheit der Freiheit, sondern nur den Mangel und die Nichtigkeit der Einsicht. Wenn ich immer klar wüsste, was wahr und gut ist, so würde ich niemals in Zweifel sein, was zu urtheilen und zu wählen, so würde ich, obwohl vollkommen frei, doch nie indifferent sein können. . . Zu jener Zustimmung zu dem erkannten Guten werde ich durch keine Gewalt von aussen gezwungen, sondern der grossen Erleuchtung

im Verstande folgt die grosse Neigung im Willen, und je weniger indifferent ich gegen diese Wahrheit bin, um so spontaner und freier ist meine Ueberzeugung.“ [10] Wie die Freiheit des Willens, welche Descartes in den Meditationen und Principien mit aller Entschiedenheit behauptet, so dass auch der sprachliche Ausdruck keine Missdeutung zulässt, die er weiterhin den Zweifeln Hobbes' [11] gegenüber mit voller Energie vertritt, mit dieser Determination des Willens durch die deutliche und klare Erkenntniss sich vereinigen lässt, wie weit nicht dem Willen durch den Verstand wenigstens innere Schranken gesetzt werden, ist allerdings kaum einzusehen. Aber thatsächlich besteht bei Descartes die Antinomie, dass der Wille zugleich frei und abhängig vom Verstande genannt wird. Die letzte Wurzel dieses Widerspruchs wird man darin zu suchen haben, dass das ethische Bedürfniss für den Willen die Anerkennung der Freiheit verlangt, welche die Psychologie ihm versagen zu müssen glaubt.

Es ist das Verdienst einiger theologischer Freunde Descartes', denen sein litterarischer Agent, P. Mersenne, die Meditationen zur Begutachtung vorlegte, auf diesen wunden Punkt des cartesianischen Systems aufmerksam gemacht zu haben. Von ihrem theologischen Standpunkte aus wiesen sie mit vollem Rechte darauf hin, dass die Leugnung der Indifferenz der klaren Erkenntniss gegenüber die absolute Freiheit des göttlichen Willens in hohem Masse bedroht. [12] Denn Gott ist nur deutlicher Einsicht fähig, folglich müsste sein Wille stets seiner Erkenntniss folgen; er wäre also nicht so frei, wie es das christliche Gottesbewusstsein verlangt.

Descartes hat in der Antwort auf diese Objections

---

[10] I, 300. Volkmann II, 463. Damiron Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. Paris 1846 I p. 230.

[11] I, 495. cf. Passions I, 41 (IV, 71). Fischer I, 1. 490.

[12] II, 324: Car ne voyez-vous pas que par ces principes vous détruisez entièrement la liberté de Dieu de laquelle vous ôtez l'indifférence. . . Et qui peut douter que Dieu n'ait toujours vu très-clairement toutes les choses qui étaient à faire ou à laisser. Fischer I, 1. 490.

Gelegenheit genommen, noch einmal auf diese ganze Frage einzugehen. Er unterscheidet nunmehr sorgfältig zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen, die er in den Meditationen noch beinahe identificiert hatte.[13]

Nur Gott ist von Ewigkeit her völlig indifferent; seiner Willensthätigkeit geht keine Vorstellung des Guten oder Wahren voraus, so etwa, dass das geschaffene Sein als göttlicher Gedanke existierte, bevor der Wille Gottes es in die objective Realität umsetzen will. Nicht bloss zeitlich geht der Verstand in Gott dem Willen nicht voraus, sondern der göttliche Wille ist überhaupt durchaus unabhängig von der Verstandeserkenntniss. Gott hat nicht zuerst eingesehen, dass die zeitliche Schöpfung der Welt der ewigen vorzuziehen sei, und in Folge dieser Einsicht die Welt in der Zeit erschaffen; er hat nicht vorher erkannt, dass die Summe der Dreieckswinkel nur = 2 R sein kann, sondern umgekehrt: weil Gott die Welt zeitlich geschaffen hat, weil Gott wollte, dass die Gleichheit der Dreieckswinkelsumme mit 2 R bestehe, desshalb muss es so sein und kann nicht anders sein; wenn Gott gewollt hätte, hätte die Summe der Dreieckswinkel auch jeden beliebigen anderen Werth erhalten können. Auch das Gute will Gott nicht darum, weil es gut ist, sondern weil Gott es will, deshalb und aus keinem anderen Grunde ist es gut. Der Begriff der göttlichen Allmacht verlangt die unbedingte Anerkennung der völligen Indifferenz seines Willens. Wir erinnern daran, dass in der gleichen Weise Duns Scotus und Occam den Primat des göttlichen Willens vor dem Verstande statuierten, dass sie den Willen Gottes zum alleinigen Richtmass alles creatürlichen Seins erhoben, während Thomas dem göttlichen

[13] II, 348: Quant à la liberté du franc arbitre, il est certain que la raison ou l'essence de celle qui est en Dieu est bien différente de celle qui est en nous. — vgl. dagegen Medit. IV: I, 300. — Je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre ou de nature ou de raison raisonnée, aussi qu'on l'a nommé dans l'école, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre etc. cf. Jodl I, 259.

Willen in der regula sapientiae ein Ziel setzte. Dagegen wird man darin, dass das Wollen der Gottheit an dem „Nichttäuschenkönnen“ eine nothwendige Grenze hat, weil Descartes nur durch die Wahrhaftigkeit Gottes die objective Realität der Aussenwelt für gesichert erachtet, eine Beschränkung des göttlichen Willens im thomistischen Sinne kaum erblicken dürfen. Denn auch Duns Scotus müsste zugeben, dass die absolute veracitas von dem ens realissimum untrennbar ist und dass für Gott schon der Gedanke einer Täuschung der Menschen unmöglich ist.

Der Mensch nun, so fährt Descartes an der angegebenen Stelle fort, kann vermöge seiner natürlichen Veranlagung nur das Gute wollen und erfasst das Gute um so inniger, je deutlicher und klarer er es erkannt hat. Die Indifferenz der Wahl tritt nur dann ein, wenn der Mensch nicht weiss, was besser und wahrhaftiger ist, wenn also die Motive zum Wollen und Nichtwollen gleich stark sind, oder wenn die Erkenntniss noch nicht begriffliche Klarheit erlangt hat.[14] „Der Wille eines denkenden Wesens geht zwar willkürlich und frei — denn das gehört zum Wesen des Willens —, aber unfehlbar auf das Gute, sobald er es deutlich erkannt hat,“ so hat Descartes anderswo[15] seine Ansicht, die sich mit Thomas' Auffassung beinahe deckt, formuliert.

Descartes scheint jedoch später gefühlt zu haben, dass die Freiheit auch des menschlichen Willens durch diesen intellectuellen Determinismus im Principe bedroht erscheint, und hat deshalb den Verstandesprimat beim

---

[14] ib. p. 349: Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, . . . sa volonté étant telle, qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus librement le bon et le vrai, qu'il le connaît plus évidemment et que jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou de plus véritable ou du moins lorsque cela ne lui paraît pas si clairement qu'il n'en puisse aucunement douter, et ainsi l'indifférence qui convient à la liberté de l'homme est fort différente de celle qui convient à la liberté de Dieu. cf. Windelband I, 178.

[15] I, 459.

Menschen in gewissem Sinne eingeschränkt, ohne darum bis zum vollständigen Willensprimate durchzudringen. Als Zeugniss für diesen Wechsel seiner Meinung liegen uns zwei Briefe vor, aus dem Jahre 1640 und 1644.

In dem ersteren dieser Briefe [16] hebt Descartes die Indifferenz als wesentliche Eigenschaft des Willens in höherem Masse hervor, als er es früher je gethan hatte. Er gesteht sogar zu, dass, absolut genommen, der Wille selbst einer klaren Erkenntniss entgegenstreben könne, wiewohl in Wirklichkeit eine solche Auflehnung des Willens gegen die Vernunft kaum vorkommen dürfte; dass es möglich sei, die Activität des Willens zu hemmen und zu ändern. selbst wenn ihr bereits durch das deutlich erkannte Gute das Endziel ihrer Thätigkeit bestimmt sei.

In dem anderen der beiden Briefe, [17] welche hier in Betracht kommen, zieht Descartes dieses Zugeständniss, welches ihn uns auf dem Wege zu Duns Scotus hin zeigt, wieder zurück. Er wiederholt, was er in der vierten Meditation gesagt hatte: ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate, und erklärt es für eine directe Un-

---

[16] VI, 134 (zur Datierung dieses Briefes vgl. ib. p. 133 Anm. 2): ... Jusque là que lors même qu'une raison fort évidente nous porte à une choise, quoique moralement parlant il soit difficile que nous puissons faire le contraire, parlant néanmoins absolument nous le pouvons; car il nous est toujours libre de nous empêcher pour suivre un bien qui nous est clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là la liberté de notre franc arbitre.

[17] IX, 168: Car il est, ce me semble, certain que „ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate“ en sorte que voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé, et même comme je crois impossible, pendant qu'on démeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre et que nous retenons seulement en notre mémoire, qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter et ainsi suspendre notre jugement et même peut-être en former un contraire.

möglichkeit, den Lauf des Wollens und Begehrens aufzuhalten, sobald ihm durch die klare Erkenntniss die Richtung angewiesen ist. Aber weil der Geist bei einer Erkenntniss stets nur kurze Zeit verweilt, so kann zwischen den Vorstellungsgebilden ein öfterer Wechsel eintreten, welcher einen Zweifel und damit eine Suspension der Wollung herbeiführt oder aber das Verstandesurtheil in sein Gegentheil umschlagen lässt, so dass auch die Willensentscheidung eine andere Wendung nimmt.

So sucht Descartes nach Buridans Vorbild innerhalb seines intellectuellen Determinismus[18] dem Willen die Fähigkeit freier Selbstentscheidung zu wahren und den Verstandesprimat mit dem liberum arbitrium auszusöhnen. Allein trotz dieses Versuches bleibt die Determination des Willens durch die cognitio distincta bestehen, und da Descartes später auf diese Fragen nicht mehr zurückgekommen ist, so können wir seine endgültige Ansicht etwa dahin zusammenfassen: dem Willen kommt der Primat über die unklaren Vorstellungen zu, während die klare Verstandeserkenntniss den Willen determiniert.

Mit der Darstellung der verschiedenen Phasen der Willenslehre Descartes', wie wir sie soeben zu geben versucht haben, schliessen wir unsere Untersuchungen über die Geschichte der Lehre vom Primat des Willens von Augustin bis zu Descartes. Wir gingen davon aus, dass der Intellectualismus der griechischen Philosophie den Verstandesprimat zur unmittelbaren Folge hatte, und dass dieser intellectuelle Determinismus durch die nahen Beziehungen des Neuplatonismus zu der kirchlichen Wissenschaft auch in die christliche Philosophie überzugehen drohte. Von zwei Seiten her ward diese Gefahr abgewendet: durch Origines und Augustin, deren einer den neuplatonischen νοῦς entthronte, um den Willen Gottes an die Spitze des Weltgeschehens zu setzen, deren anderer den menschlichen Willen vom Verstande ab-

---

[18] vgl. auch La Forge (Schüler Descartes') im Traité de l'esprit de l'homme suivant les Principes de René Descartes, 1666 p. 157: Si on lui propose deux objets, la volonté se porte infailliblement à celui qui paraît le meilleur à l'entendement.

löste und den Indeterminismus, zu dem ihn die Lösung des Problems der Sünde hindrängte, dadurch begründete, dass er die Dependenz der Verstandesfunctionen vom Willen nachwies.

Durch Augustin erhält der Willensprimat seine erste wissenschaftliche Formulierung.

An Augustins Erbe zehrt die mittelalterliche Philosophie in den ersten Jahrhunderten ihrer Entwicklung. Scotus Erigena übernimmt Augustins Indeterminismus, ohne ihn überall consequent durchzuführen. Auch Anselm und die Victoriner erweisen sich in ihrer Willenslehre von Augustin abhängig, während Abälard von Aristoteles beeinflusst erscheint. In der jüdisch-arabischen Philosophie ferner ruft die enge Berührung mit dem aristotelischen und neuplatonischen Gedankenkreis einen absoluten Intellectualismus hervor, dem nur ein jüdischer Philosoph mit der vollen Energie eines zielbewussten Denkens sich widersetzt hat: Avicebron.

Die Prävalenz der theoretischen Seelenfunctionen, welche Aristoteles lehrt, tritt seit der Reception des Aristotelismus zu Augustins Indeterminismus in einen scharfen Gegensatz. Seit der Mitte des XIII. Jahrhunderts verlässt die Frage nach dem Rangverhältniss der beiden Seelenkräfte, Wille und Verstand, die mittelalterliche Philosophie nicht mehr. Die Aristoteliker: Albertus Magnus, Thomas und auch Meister Eckhart, beantworten sie durch die Statuierung des Verstandesprimates; die Platoniker: Wilhelm von Auvergne, Heinrich von Gent und Bonaventura, erkennen dem Willen den Vorrang im psychischen Organismus zu: Platonismus und Willensprimat, Aristotelismus und Verstandesprimat sind Begleiterscheinungen.

An diese Ausgestaltung des mittelalterlichen Denkens im XIII. Jahrhundert knüpft Duns Scotus kritisch an: er wendet sich mit rücksichtsloser Schärfe gegen den Verstandesprimat der thomistischen Schule und giebt seinem Indeterminismus, ähnlich wie Augustin, dadurch einen empirisch gesicherten Unterbau, dass er den Einfluss des Willens auf das Zustandekommen der vollkommenen Erkenntniss, der cognitio distincta, untersucht: zum zweiten Male in der Ge-

*

schichte der Philosophie begegnet uns der Willensprimat in ausgesprochener und wohl begründeter Form.

Die nachscotistische Scholastik hat die Gegensätze, welche durch den Scotismus geschaffen worden waren, noch stetig verschärft. Occam steigert den Willensprimat zum völligen Indifferentismus; Buridan giebt dem intellectuellen Determinismus erneuten Ausdruck.

Descartes endlich, der erste Psychologe in der neueren Philosophie, ist in der Auffassung des Willensprimates bei Gott entschiedener Scotist, wenn man will auch in seiner Irrthums-Theorie, welche die Ausdehnung der Macht des Willens über die unklaren Vorstellungen zur Voraussetzung hat. Im übrigen aber ist er, wenn es gestattet sein kann, ihn in eine der grossen Philosophenschulen des christlichen Mittelalters einzureihen, Thomist: die klare und deutliche Erkenntniss des Guten determiniert die Entscheidung des menschlichen Willens. So vereinigt Descartes in sich gleichsam die beiden extremen Richtungen, in welche die Scholastik auf ihrem Höhepunkte sich geschieden hatte; Duns Scotus' Willensprimat und Thomas' intellectueller Determinismus verwachsen bei ihm zu einer seltsamen Synthese, deren Componenten leicht erkennbar sind, da sie eine einheitliche, in sich widerspruchslose Verbindung nicht eingegangen sind.

